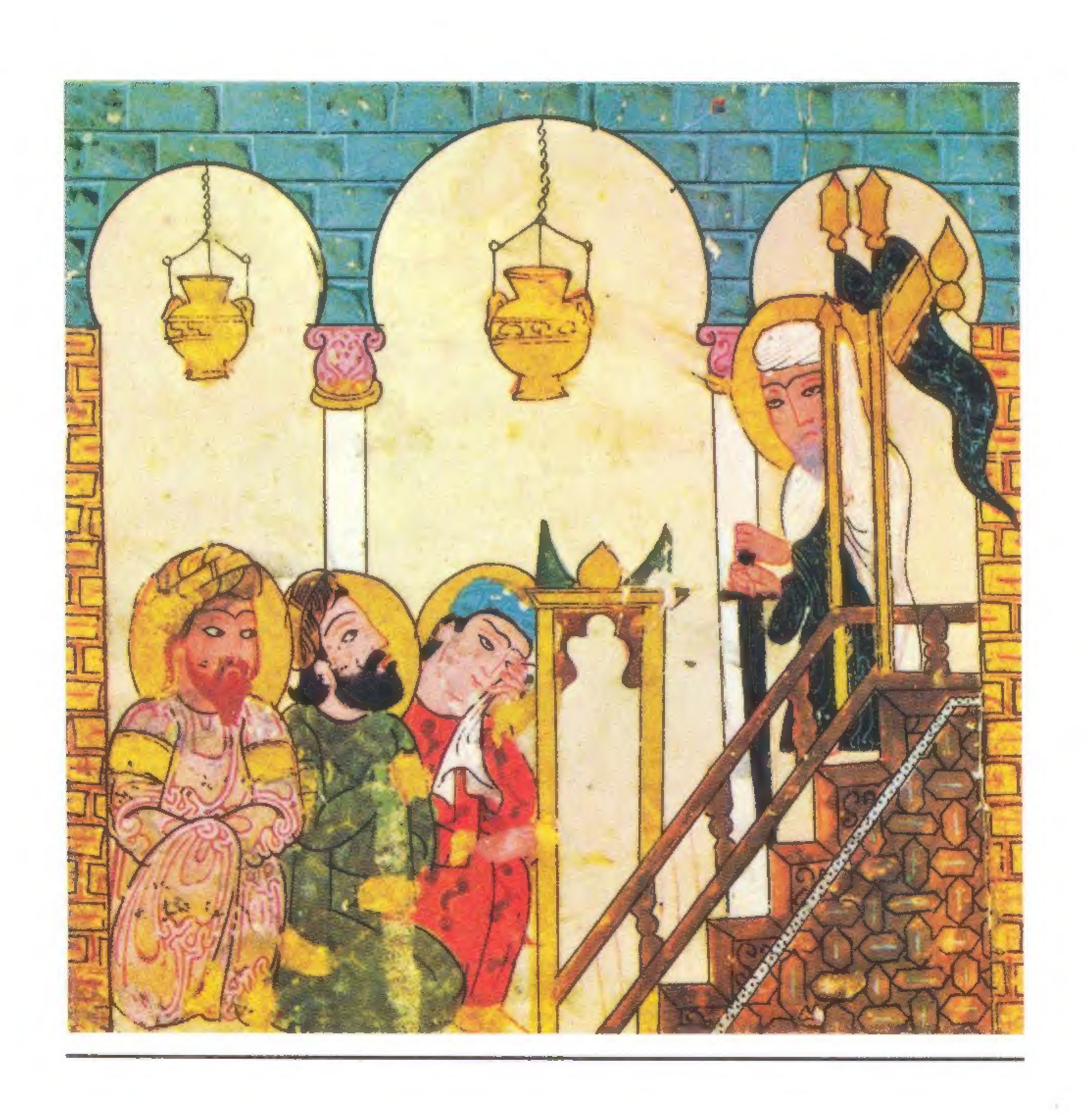
أديب صعب








الأديان الحية
نشوؤها
وتطورها

أديب صعب

الأديان الحية

نشوؤها وتطورها



دار النهار للنشر

الطبعة الاولى، شباط ١٩٩٣
الطبعة الثانية، نيسان ١٩٩٥
الطبعة الثالثة، شباط ٢٠٠٥

ص ب ٢٢٦-١١، بيروت، لبنان
فاكس ٥٦١٦٩٣-١-٩٦١

ISBN 9953-74-033-X

المحتويات

مقدمة الطبعة الثالثة

كل مؤلف يخالجه شعور من الرضى والفرح عند صدور طبعة جديدة لأحد كتبه. وقد ازداد الطلب، منذ سنوات، على إعادة إصدار ثلاثية المؤلف في الدراسات الدينية، خصوصاً «الأديان الحيّة» التي تشكل واسطة العقد. هذا الكتاب الذي يظهر في طبعة ثالثة منقحة، إذاً، ليس مقصوداً لذاته، وإنْ أمكن أن يشكل موضوعاً لقراءة مستقلة ومفيدة. لكنه يأخذ نقطة انطلاقه من فاتحة الثلاثية، «الدين والمجتمع»، ويمهِّد لخاتمتها، «المقدّمة في فلسفة الدين». وإذ يأتي اليوم على حدة، فالمؤمَّل نشر طبعة جديدة قريباً للكتب الثلاثة المتكاملة، علماً أن اختصاص المؤلف الأكاديمي يقع في حقل فلسفة الدين، ولا يعوِّل على التاريخ إلا بمقدار النفع الذي يسديه للفلسفة. والفائدة التي يمكن أن تجنيها الفلسفة من التاريخ (والتاريخ من الفلسفة) كبيرة حقاً. وتجدر الاشارة إلى أن الثلاثية المذكورة أصبحت رباعية مع صدور كتاب جديد للمؤلف بعنوان: «وحدة في التنوع: محاور وحوارات في الفكر الديني»، هو تتمة منطقية لكتبه الثلاثة السابقة.

الدراسات الدينية، كما يفهمها المؤلف وكما هي معروفة اليوم في عدد من الجامعات ومراكز الأبحاث حول العالم، تقوم على النظر الموضوعي إلى الأديان من نواحيها التاريخية والفكرية والطقسية والتنظيمية والاجتماعية، ومن أي ناحية أخرى تخضع للدراسة العلمية. والمواد التي تكوِّن نواة هذه الدراسات هي تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني. وإلى أهميتها العلمية في ذاتها وفي حقول التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية، يمكن أن تؤدي هذه الدراسات خدمة كبيرة للحياة والفكر الدينيَّين. صحيح أن من يعيش الدين عملياً لا يستمد دوافعه عادةً

من الوقائع التاريخية أو المفاهيم الفلسفية أو الاحصاءات السلوكية. لكن هذه الوقائع والمفاهيم والاحصاءات من شأنها أن تجعله يفهم دينه ويمارسه على نحو أفضل، ويحترم ذوي الأديان والعقائد الأخرى في إطار من التفاهم والسلام على مختلف الصعُد الاجتماعية والعالمية. وتستطيع هذه الدراسات أن تساهم في نقل الفكر الديني نفسه أو اللاهوت، كما في نقل التعليم والرعاية الدينيَّين، من الأنماط السجالية التي ما تزال سائدة على نطاق واسع إلى أنماط أكثر إيجابية.

يسرّ المؤلف أن رباعيّته التي لقيت تقدير كبار ممثلي الأديان والفكر الديني وصدرت أكثر من مرة وما يزال الطلب عليها كبيراً، نبهت القارئ العربي المعاصر للمرة الأولى إلى ماهية الدراسات الدينية وأهميتها، كما طرحت فلسفةً للدين قائمة على منهج منطقي صارم وأسس تاريخية راسخة. وقد أخذت بعض جامعاتنا، إلى حد، بهذه الدعوة، فاستَحدثت مواد في تاريخ الأديان وفلسفة الدين والمقارَنة الموضوعية أو الوصفيّة بين الأديان بعيداً عن المفاضلة. إلا أن الخطوة هذه تبقى خجولة في غياب دوائر مستقلة للدراسات الدينية، تعمل جنباً إلى جنب مع دوائر التاريخ والفلسفة والعلوم السلوكية والآداب واللاهوت. كما تبقى هذه الخطوة ناقصة جداً ما لم تُعِدّ باحثين يعتمدون أرقى الشروط الأكاديمية. لكن المؤسف، رغم تأسيس بعض برامج الدراسات، أن الكتابات العربية المعاصرة ما تزال منعدمة في علم النفس وعلم الاجتماع الدينيَّين، وهزيلة في فلسفة الدين، وغير علمية في تاريخ الأديان، مع حاجة ماسّة إلى الثقافة والأصالة والابداع في كل هذه المجالات.

لعلّ بعض هذه المحنة جزء من محنة الانسانيات التي بدأت تشتد منذ نحو ثلاثة عقود لا في جامعاتنا العربية فحسب، بل حول العالم. حتى في جامعات الغرب ذات التراث المستمر والمتراكم والعريق، تعاني الدراسات الكلاسيكية والأدبية والفلسفية ضعفاً أكيداً بالمقارنة مع الماضي غير البعيد نسبياً. والكتاباتُ العظيمة حول شؤون ثقافية خطيرة من نوع التراجيديا الاغريقية وأعمال أفلاطون وأرسطو والرواقيين والآداب اللاتينية والتصوُّف وعصر النهضة وشكسبير والحركات الكلاسيكية والرومنطيقيَة والرمزية في الشعر والأدب والفن، والأعمال الابداعية لعباقرة مثل دوستويفسكي وتولستوي وكامو، تبدو كأنها قد تلاشت وباتت صدىً من إنجازات الماضي السعيد وذكرياته.

لسنا هنا في صدد معالجة عوامل هذه المحنة وسبُل تجاوُزها. لكننا نتطلع إلى تأليف عربي أصيل في مختلف حقول الدراسات الدينية، يفيد في آن معاً من أفضل الإنجازاتَ العالمية في هذه الميادين ومن الثقافة العربية في عصرها الذهبيّ، أي خلال المرحلة المعروفة

بالقرون الوسطى في الغرب. وفي الحقل الذي ينتمي هذا الكتاب إليه، تاريخ الأديان، نأمل صدور كتابات علمية رصينة حول أديان المنطقة وأديان العالم، تَعتمد أفضل المناهج والطرائق التي تَوصل إليها كبار العلماء في هذا المجال.

لماذا لا يكون لنا باحث عربي في تاريخ الأديان من عيار الباحث الروماني ميرسيا إيلياد مثلاً؟ لماذا لا يكون لدينا مجموعة مؤرخين عرب تبادر إلى نشر مجلة، أو أكثر من مجلة، مكرَّسة لهذا الموضوع؟ متى يكون لدينا دارس للهندوسية أو للبوذية يتقن اللغات الأصلية لهذه الديانة أو تلك ويقيم مقارنات مفيدة، تاريخياً ودينياً، خصوصاً بينها وبين الاسلام أو بينها وبين المسيحية الشرقية، في مراحل التاريخ التي تلاقت فيها هذه الأديان على الأرض الهندية أو العربية أو سواهما؟ متى يتسنّى لنا هؤلاء العلماء العرب الذين لا يكتفون بالأخذ عن الغربيين، بل يقدّمون مادة أصيلة يأخذ عنها الغربيون وسواهم أَخْذَهم عن حجّة، كما يصحِّحون الأخطاء وينبِّهون إلى الأهواء التي وقع فيها الغربيون عند دراسة أديان منطقتنا، ولا سيما الاسلام والمسيحية الشرقية، من غير أن يَركَبوا أهواءهم الشخصية ويرتكبوا أخطاءهم الخاصة؟

هذا المؤرخ العربي المنشود، الذي يجب أن يستمد مبادئ علمه من أفضل ما توصلَت إليه البحوث العالمية في تاريخ الأديان، يجب أن يعرف، في الوقت نفسه، أن تاريخ الأديان، حسب المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي، بدأ قبل ألف سنة في تراثنا العربي مع البيروني في كتاباته عن أديان الهند، ربما قبل أن يبدأ في أيّ تراث آخر. لا بد لهذا المؤرخ، إذاً، من العودة إلى البيروني وسواه من مؤرخي الأديان العرب، مع استلهامهم وإظهار أهميتهم للعالم.

المؤرخ المنشود للأديان، مثل كل باحث جدّي، تعدّه وتتعهّده عادةً الجامعات ومراكز الأبحاث عبر تأمين كل التسهيلات المطلوبة. وفي هذا الزمن الذي يشهد تقهقر الانسانيات، نرجو أن تبادر الجهات القادرة إلى إصلاح الجامعة بإعادة الروح إليها. وهذه الروح هي الانسانيات. وعلى أهمية العلوم الطبيعية والهندسة والتكنولوجيا في بناء المجتمعات والحضارات ومسؤولية الجامعة في احتضان هذه المعارف وتنميتها، فما يَصنع الجامعة، وما يَصنع الانسان والمجتمع والحضارة، صنعاً حقيقياً بإضفاء الهدف والمعنى والقيمة على هذه العلوم هو الدراسات الانسانية. وإذا كانت الانسانيات قلب الجامعة، فقلب الانسانيات يكمن في التاريخ والفلسفة: التاريخ للسِّعة والفلسفة للعمق.

وفي ظل واقع عالمي يسوده الاستغلال والحروب والظلم ويعلو فيه منطق القوة على منطق الحق، لا بد من إحياء المثال القديم القائل بأن الناس حول العالم إخوة بعضهم لبعض ومواطنون لمدينة واحدة هي العالم بأسره. هذا المثال نادت به إحدى الفلسفات

التي كانت منطقتنا مهداً لها، وهي الفلسفة الرواقيّة. وإذا كان الكلام عن «العَولمة» من الموضوعات الطاغية اليوم، وإذا كانت النماذج المطروحة للعَولمة تقتصر على الجوانب الاقتصادية التي تحاول توحيد العالم عبر هيمنة الأقوياء، أي تحت حَدّ السيف، فالمطلوب «عَولمة مضادّة»، إنْ جاز التعبير، تَرفع الظلم وتحقِّق العدالة ويستعيد فيها الانسان روحه الضائعة.

نرجو أن تكون دراسة التاريخ من العوامل التي تحفزنا على استعادة المثال الرواقي للعولمة الصحيحة، هذا المثال الذي تجسِّده الأديان خير تجسيد. صحيحٌ أنّ تاريخ الأديان، في جانب منه لا يستهان به، هو تاريخٌ يكتنفه سوء التفاهم والعنف، وأنّ الحروب الدينية، القوميةّ والأهلية، كانت من أسوأ الحروب على مرّ الزمن. هذا الجانب المظلم سوف يبقى، مع الأسف، جزءاً من تاريخ الأديان، وإنْ كان لا ينتمي إلى جوهر الدين. وهو جوهر لا نستمده من قراءة محض ظاهرية لمسيرة الأديان، بل نستمده من دراسة عميقة للتعاليم الدينية في أرقى صورها. هذا يعني أنّ أموراً عظيمة مثل النبوّة وصراع الروح ضد قوى الشر وملحمة النفس البشرية في معركة الوجود لتحقيق أنبل ما فيها ستبقى هي أيضاً جزءاً من تاريخ الأديان، بل الجانب الأصيل من هذا التاريخ.

ونؤكد هنا، مرةً أخرى، على الترابط الوثيق بين التاريخ والفلسفة كشرط لتحقيق أيّ دراسة عادلة ومتوازنة في ماهيّة الأديان. هذا ما حاولناه في الفصل الأخير من الكتاب الحالي، إذ أقمنا ما سميناه «مقارنة وصفيّة» بين الأديان، بعيداً عن المفاضلة، أفضت بنا إلى ملاحظة عناصر مشتركة بين الأديان يتألف منها بالذات جوهر الدين. والدين جوهر قبل أن يكون أيّ شيء آخر، قائم على المحبة والتفاهم والسلام بين الناس. ولئن صحّ أن ما يمنح ديناً معيناً بعض هويته هو ما يميز هذا الدين عن سواه، فهناك هوية دينية عميقة مستمَدّة من هذا الجوهر الواحد. وعند الكلام عن هوية دينية، يجدر البحث عنها في ما يجمع قبل البحث عنها في ما يفرِّق. وحَسْبُ هذا الكتاب أنه خَلَصَ إلى ما يَجمع.

أديب صعب

تمهيد

هذا الكتاب ينتمي إلى حقل يسمّى، على العموم، «تاريخ الأديان». وكما هي الحال في كل علم أو حقل من حقول المعرفة، هناك معلومات وتفاصيل كثيرة تندرج تحت هذا العلم أو ذاك بحيث لا يمكن أن يستوعبها كتاب واحد أو مادة تعليمية واحدة. وإذا تأملنا في ما توحيه عبارة «تاريخ الأديان»، لتبادر إلينا كل ما ظهر في التاريخ تحت اسم الدين، سواء أكان هذا من الأديان التي امّحى ذكرها ولم يبقَ لها أتباع أم من الأديان الباقية أو الحية. وربما بادر أحدهم إلى دراسة دين بمفرده، أو إلى دراسة عدد من الأديان قد يصنفها في منظومات مختلفة تعكس مفهومه الأكاديمي أو العقائدي. وإذ لا تتعمق أي دراسة لتاريخ الأديان بعيداً عن التوسع في دراسة دين واحد على الأقل، في ذاته أو ضمن المنظومة التي ينتمي إليها، فالمقصود بتاريخ الأديان يبقى النظرة الشاملة إلى الأديان، في نشوئها وتطورها، من حيث عقائدها وطقوسها ومؤسساتها وما أوحته من آداب وفنون وغير ذلك.

من الطبيعي أن يستتبع وضع الأديان جنباً إلى جنب شيئاً من المقارنة. من هنا عمد بعضهم إلى إطلاق اسم «علم الأديان المقارَن» أو «مقارَنة الأديان» على تاريخ الأديان. ولئن شاعت هذه التسمية في بداية ظهور تاريخ الأديان كموضوع أكاديمي في الجامعات الغربية، إلا أن استعمالها تقلص كثيراً اليوم. فالمقارنة بين الأديان، كما مارسها العديد من الدارسين، عنت إجمالاً الانطلاق من دين معين وإعلاءه على بقية

الأديان. هذه هي المقارنة القيميّة. لكن ثمة نوعاً آخر من المقارنة غير مرتبط بالمفاضلة، ينزع الدارسون إلى تسميته المقارنة الوصفية أو الموضوعية تمييزاً عن المقارنة القيمية. ولكن بما أن الخط الغالب على المقارنة بين الأديان كان المفاضلة، فقد آثَرَت غالبية المشتغلين بالموضوع استخدام عبارة تاريخ الأديان حفاظاً على الحيادية الأكاديمية.

إن كتابنا يندرج تحت خانة تاريخ الأديان، لا تحت خانة علم الأديان المقارَن أو مقارَنة الأديان. وكما يتجنب المفاضلة بين الأديان، فهو يتجنب ما يعتبره المؤلف نزوعاً شاذاً لدى بعض المؤرخين إلى وضع الدين تحت ضوء نظرية أو اخرى من مجموعة نظريات جريئة تدّعي لنفسها الصفة الموضوعية أو العلمية. من هذه نظرية لودفيغ فويرباخ التي تذهب إلى أن الإنسان خَلَقَ الله بإضفائه طبيعته البشرية في كمالها، من حيث هي عقل وإرادة ومحبة، على العالم الخارجي، وإلى أن الدين الصحيح سعيٌ نحو هذا الكمال الانساني بعيداً عن أوهام الالوهة المجردة التي تغرِّب الانسان عن ذاته. ومنها نظرية سيغموند فرويد التي تتبنى فكرة الاضفاء هذه، وتزعم أن صورة الله، أو الأب السماوي، جاءت من تضخيم أبعاد صورة الأب الأرضي. وإذا كان الوالد في العائلة، وهو صاحب الأمر والنهي، يخطئ أحياناً في أحكامه، فوالد الجميع في السماء فوق لا يخطئ البتة لأنه منتهى الكمال علماً وقدرةً ومحبةً وعناية، وإنْ كان الأب السماوي، في نظر فرويد كما في نظر فويرباخ، غير قائم في ذاته لا بل هو من تصور الانسان. ومنها نظرية العديد من علماء الاجتماع، مثل إميل دوركهايم الذي يعزو فكرة الله إلى عوامل اجتماعية، قائلاً بأن الله هو المجتمع مكتوباً بأحرف كبيرة وبطريقة رمزية.

الحقّ أن المؤرخ ينحرف بعيداً جداً إذ يحاول وضع الحقائق الدينية في ضوء هذه النظريات. والواقع أن قلّة من المؤرخين اليوم تعمد إلى الانطلاق من هذا النوع من التنظير في وضع تاريخ لهذا الدين أو ذاك أو للأديان ككل. الخط السائد بين مؤرخي الدين يقتضي مراعاة ما يؤمن به أتباع كل دين إلى الحد الأقصى الذي لا يتعارض مع أرفع شروط الدراسة الأكاديمية. إلا أن ثمة نوعاً من التنظير أو الموقف النظري يحتاج إليه المؤرخ. وسنحاول إبرازه من خلال إحدى أهم المسائل وأدقّها في الفكر الديني، وهي مسألة التوحيد والتعدد. إن المؤرخ الذي يستسلم لفكرة الموضوعية الأكاديمية بعيداً عن أي حس نقدي أو موقف فلسفي ينزع إلى إدراج بعض الأديان

في خانة الأديان التوحيدية وبعضها الآخر في خانة الأديان التعددية لا لشيء إلا لأن العادة درجت في بعض أوساط الدارسين والجمهور على اعتماد هذا المفهوم. لكن الحس النقدي يدفعنا إلى إعادة النظر في هذا التصنيف الذي يتجاوز التزام الحياد إلى وقوف بعضهم موقفاً سلبياً من الأديان المسماة تعددية ومحاربة أتباعها بحجة أنهم «عبّاد أوثان» أو «كافرون». وليس بعيداً أن نرفض أي معنى مطلق للتعددية وللتوحيدية كلتيهما إذا ابتعدنا عن النظرة المسبقة السائدة ونظرنا من جديد إلى الموضوع بعين نقدية. ولكن من أهم شروط نجاح النظرة الجديدة هذه قبول أصحاب الأديان المعنيّة بها. فلا ينفع رفع صفة التعددية وإطلاق صفة التوحيد على الهندوسية، مثلاً، ما لم يجد الهندوس، وعلى الأقل مفكروهم ومؤمنوهم المتنوّرون، صحة في ذلك.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هدف هذا الكتاب ليس البحث عن تفاصيل مفقودة أو مخبوءة في تاريخ الأديان ولا عن نقاط غفل الدارسون عنها أو أغفلوها هنا أو هناك. وقد كانت خطة المؤلّف الأساسية ـ علماً أن اختصاصه الجامعي العالي يقع، إضافةً إلى الفلسفة، في الدراسات الدينية، خصوصاً في تاريخ الأديان وفلسفة الدين ـ أن يقوم هذا الكتاب الذي يضعه بين أيدي القراء مقام فصل تمهيدي في كتاب يدور على فلسفة الدين. ولكن ما إن قطع شوطاً في كتابته حتى وجد أنه يشكل كتاباً قائماً في ذاته. ولئن انطوت الفصول العشرة التي تتناول الأديان على خلاصة مفيدة لأفضل ما بلغه البحث في هذا الحقل، فالفصل الأخير يقدم النتائج التي توصّل إليها المؤلف لدى وضعه هذه الأديان بعضها إلى جانب بعض واستخراج المسائل التي تدور عليها بقصد فهم ماهيّة الدين وتحديد نطاقه.

لم يتوقف المؤلف عند هذا الحد، بل وضع الكتاب الذي أراد وضعه أساساً. وظل أميناً لخطّته الاولى، فجاء الفصل الأخير من كتابه التاريخي مقدمة لكتابه الفلسفي الذي يأمل أن يكون مساهمة شخصية في فلسفة الدين، تحمل إضافات إيجابية في هذا الحقل. وآثر أن ينشر الكتاب الفلسفي مباشرة بعد الكتاب التاريخي، بحيث يأتي الكتاب التاريخي الذي بين أيدينا بمثابة مدخل إلى الكتاب الفلسفي. ذلك أن فلسفة الدين ليست فلسفة هذا الدين أو ذاك، لا بل هي فلسفة الدين كدين، أي فلسفة الأديان التي ظهرت خلال التاريخ من ناحية ما يوحّد بينها. والقارئ العربي يحتاج إلى كتاب في تاريخ الأديان يجمع، إلى الرصانة العلمية، سهولة القراءة

والاستيعاب. ولئن كانت الفلسفة ـ على الأقل بمعنى الفهم النقدي العميق ـ ضرورية للتاريخ، فالتاريخ ليس أقل ضرورةً للفلسفة. فلا يجوز للفيلسوف أن ينسج نظريات حول الدين إذا لم يكن مطلعاً اطلاعاً لائقاً على الأديان. ولا يجوز لتابع دين معين أن يتخذ موقفاً من أتباع الأديان الاخرى إذا كان يجهل هذه الأديان. لذلك كانت معرفة تاريخ الأديان شرطاً للكتابة اللائقة في فلسفة الدين، كما كان الاطلاع على تاريخ الأديان شرطاً لاستيعاب فلسفة الدين على نحو أفضل.

أما الأديان التي يتناولها هذا الكتاب فقد اعتمدنا في تصنيفها أربع منظومات بات العديد من مؤرخي الأديان يعتمدونها: أوّلاً، أديان الحضارات القديمة، أي تلك التي خرجت من دائرة الأديان الحيّة وإنْ ظَل أثرها ماثلاً فيها. ثانياً، الأديان الهندية، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية والسيخ. ثالثاً، أديان الشرق الأقصى، وهي الطاويّة والكونفوشيوسية في الصين والشينتو في اليابان. رابعاً، أديان الشرق الأدنى، وهي الزردشتية واليهودية والمسيحية والإسلام. وباستثناء أديان الحضارات القديمة، فإن كل الأديان التي يبحثها الكتاب أديان حيّة. من هنا أُعطيَ الكتاب عنوان «الأديان الحيّة، نشوؤها وتطوّرها». وجاء الفصل الأخير بمثابة خلاصة حول روح الأديان. وهو محاولة لكشف العناصر المشتركة بين هذه الأديان، أو عوامل الوحدة في ما بينها.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الوحدة بين الأديان، كما يفهمها المؤلف، ليست وحدة تعسّفية قائمة على اصطناع دين من بعض العناصر المشتركة بين الأديان وإلغاء العناصر الفردية التي يتميز بها هذا الدين أو ذاك. الوحدة المقصودة ليست وحدة على حساب التنوع أو التعدد، لكنها وحدة في التعدد. فليتمسك كل شخص بعقائده وليمارس طقوسه الدينية التي أخذها عن أسلافه وحافظت عليها مؤسساته الدينية من جيل إلى جيل. ولكن ليدرك، في الوقت نفسه، أن الأديان الاخرى تسعى إلى الأهداف عينها، وإن اختلفت أسماء معلميها وكتبها المقدسة.

ليس تعدد الأديان المطلق الذي يَؤول إلى فوضى، إذاً، ولا الوحدة التعسفية التي تحاول إلغاء التنوع الديني: لا هذا ولا ذاك هو ما يدعو إليه المؤلف. لكنه يدعو إلى وحدة ضمن التعدد. وهذا ينسجم مع كتابه الأول في الدراسات الدينية الذي صدر قبل عقد من الزمن بعنوان «الدين والمجتمع»، والذي يشكل، مع هذا الكتاب التاريخي والكتاب الفلسفي اللاحق، ثلاثية متكاملة في هذا الموضوع.

يبقى أن نذكر أن المؤلف عوّل على مراجع كثيرة في إعداد هذا الكتاب. وبما أن الكتب التي تروي قصة الأديان وكتب التاريخ عموماً تتشابه إلى حد بعيد، فقد ارتأى المؤلف، لفائدة القارئ القصوى وعدم إغراقه في جزئيات، الاستغناء عن الهوامش المفصلة والاستعاضة عنها بقائمة مراجع موسعة تحوي أسماء عدد من أفضل المؤلفات حول المواضيع التي عالجها الكتاب.

الفصل الأوّل

أديان الحضارات القديمة



بعل شَمين سيّد السموات، يتوسَّط إله الشمس (يميناً) وإله القمر (يساراً)

(منحوتة سوريّة من القرن الميلادي الأول)

١، ١ . أديان الحضارات القديمة هي تلك التي لم يعد لها وجود اليوم، والتي لم تبلغنا منها كتابات مقدسة باستثناء مقاطع قليلة محفورة على ألواح أو تماثيل أو نصب ما تزال قائمة، وباستثناء قصص مجتزأة نجدها، مثلاً، عند هوميروس وأفلاطون وسواهما من الكتّاب والمؤرخين الأقدمين. لكنها كلها حاولت الإجابة عن الأسئلة الدينية الأساسية المتعلقة بخَلق العالم وحفظه والسلوك الصالح وخلاص النفس البشرية ومصيرها. وكانت كلها، حسب الاصطلاح السائد بين العديد من مؤرخي الدين واللاهوتيين، «تعددية»، بمعنى أن كلاً منها آمن بآلهة عدة ولم يصل إلى التوحيد الذي برز لاحقاً مع الأديان الابراهيمية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام.

في سوريا القديمة ارتبط الدين بالبيئة الزراعية. وكان لكل أرض بعلها. وتشير عبارة «بعل» إلى السيّد أو المالك أو الرب. هذا يعني أن السوريين نظروا إلى علاقتهم مع الآلهة على أنها علاقة شخصية: فالإله هو السيد أو الرب وهم العبيد أو الخدام، وهو الملك وهم الرعية. وقد مثّلت الآلهة قوى الطبيعة. وكانت كل أرضٍ مخصبةٍ مدينةً بخصوبتها إلى البعل المحلّي الذي اعتبره القوم بمثابة سيد إقطاعي ضمن تخومه. ونظروا إلى دورة النبات كما لو كانت ممثِّلة لولادة البعل نفسه وحياته وموته وانبعاثه. واحتفلوا بتلك المناسبات، فكانوا في تذكار موت البعل ينوحون وينتفون شعرهم حزناً، وفي ذكرى ولادته أو انبعاثه يبتهجون ويتهللون لمجيئه، فيلبسون أجمل الثياب

ويذهبون إلى أقرب معبد. وقد بنت كل مدينة وقرية معبداً أو مزاراً للبعل الخاص بها. وكانت تقدَّم إلى المعابد الهدايا من بواكير الثمار أو الحيوانات، ثم تحصل المناولة بأكل التقدمات، فتتشدد الروابط بين الإله وخاصته وفي ما بين الناس. وفي الأعياد الرئيسية الثلاثة، التي احتفلوا بها في الربيع والصيف والخريف، كان دور إلهة الخصب عشتروت بارزاً. وقد صُورت تلك الإلهة على أنها دائمة العذرية و «عشيرة» البعل. وطالما هجر اليهود إلههم يهوه ليتبعوا آلهة كنعان السوريّة. وسنرى لاحقاً (٨، ٢) كيف ثار النبي إيليّا على تلك العبادة، وكيف قاد تلميذه أليشع ثورة دموية لاجتثاث الديانة البعلية من صفوف العبرانيين. وقد مُثلت تلك الآلهة بتماثيل ورسوم كثيرة، وكان الكهنة يؤدون الطقوس على اسمها في المعابد.

ومن أبرز الآلهة السورية أدونيس الذي اتخذ في حضارة ما بين النهرين اسم تمّوز، إله الشمس الربيعية والانبعاث. وقد ارتبط اسم تموز، كما حصل مع أدونيس لاحقاً، باسم إلهة الخصب عشتار (عشتروت) التي كانت تمنح الخضرةَ للزروع والأطفالَ للنساء. وارتحلت عبادتها إلى أنحاء كثيرة، فأعطاها الاغريق اسم أفروديت والرومان اسم فينوس، ولم يستطع حتى الزردشتيون الموحِّدون مقاومة سحرها بعدما حولوا اسمها إلى أناهيتا، أي الانثى التي بلا عيب. وفي الديانة السومرية ـ الأكادية رواية عن انحدار عشتار إلى العالم السفلي لانقاذ عشيقها الصريع تموز. وتبدأ رحلتُها هذه في آخر الخريف وتنتهي مع عودة الربيع وانبعاث تموز.

ونقع في تلك الديانة، التي سادت منذ الألف الخامس قبل الميلاد لدى السومريين ومنذ الألف الرابع لدى الأكاديين، على عدد كبير من الآلهة يناهز الآلاف الأربعة. إلا أن معظمها كانت خداماً أو جنوداً أو رسلاً عند الآلهة الأعظم. ومُثّلت الطبيعة كلها بآلهة، لكن أهمها تلك التي تمثل السماء والهواء والماء والشمس والقمر، وأعظمها الإلهة الأم نينتود التي اتخذت لاحقاً اسم عشتار. وكان كل من الآلهة الستة سيداً لمدينة كبيرة. وصُنفت تلك الآلهة في مجموعات من ثلاثة، منها مجموعة آنو إله السماء وإنليل إله الهواء وإيا إله الماء، ومجموعة شمش إله الشمس وسين إله القمر وعشتار إلهة الخصب. وفي عهد الملك البابلي حمورابي (٢٠٦٧ ـ ٢٠٢٥ ق.م)، صاحب الشرعة الخُلقية ـ القانونية الشهيرة، برز مردوخ البابلي إلى مقدَّم الآلهة ونُقلت إليه صفات إنليل الرئيسية، كما نسبوا إليه قيادة آلهة النور في صراعها ضد

تنّين الظلام والفوضى، ثم صَرْعَه التنّينَ وخَلْقَه العالم والإنسان. وفي الديانة البابلية روايات تبناها العبرانيون، منها قصة الطوفان. وهي سومرية الأصل، وتعود إلى الفيضانات في بلاد ما بين النهرين. ونقع على أكمل سرد لها في ملحمة جلقامش، حيث نقرأ أن الآلهة غضبت على أفعال الإنسان وقررت معاقبته بإرسال طوفان إلى الأرض. وخبأت مخططاتها السرية عن البشر، لكنها باحت بها لإنسان واحد هو اوتنابيشتيم الذي أخبره الإله إيا عن الطوفان العتيد لما رآه فيه من صلاح. وأسرع الرجل إلى بناء فُلك، حمل إليه أفراد عائلته وعدداً من الصنّاع المهَرة، مع كل ما في بيته وبعض رؤوس الماشية والحيوانات. وأُغلق باب الفلك، وحلّ طوفان أُحيل معه الناس إلى صلصال. ولما انحسر الطوفان وسكن البحر، فتح الرجل الصالح كوّة في السفينة فسقط النور على وجهه. وانحنى وبكى، وأرسل حمامة عادت إليه إذ لم تجد سوى الماء. ثم أرسل غراباً فلم يرجع. وعرف عندئذٍ أنه وصل إلى اليابسة. وهناك قدم الذبائح وصلى على قمة جبل.

ويروي جلقامش قصة انحداره هو إلى عالم الأموات بحثاً عن الخلود. لكنه عاد وهو مقتنع بأن الحياة على هذه الأرض هي البداية والنهاية، وأنّ على الإنسان أن يحياها بملء وفرح، محققاً ذاته حتى المنتهى. وربما كشف هذا جانباً من عقائدهم الدينية. ولكي يضمن البابليون لأنفسهم نِعَم هذه الحياة، لجأوا إلى الكهنة ليقدموا التقدمات ويقيموا الصلوات على اسمهم، وكذلك ليقرأوا النجوم ويفسروا الأحلام ويكتبوا التعاويذ ضد الأرواح الشريرة. وقد وَلّدت تلك الممارسة علماً بدأ بالتنجيم وانتهى بالفلَك. والمعروف أن علم الفلك عند البابليين كان دقيقاً إلى حد مدهش.

١، ٢ . الديانة المصرية القديمة ظهر فيها، نحو الألف الثالث قبل الميلاد، آلهة كثيرة مُثّلت بعدد من الحيوانات والطيور، قبل ظهور اوزيريس الذي مثلوه بشكل إنسان وجعلوه واحداً مع مياه النيل. فهو الماء المحيي الذي يروي الأرض ويُنبت الزروع. وبعد وقت ظهرت إيزيس زوجةً له. واشتهرت في مصر عبادة الشمس. ولم يكن هوروس إله الشمس الوحيد لدى المصريين، بل كان هناك آلهة اخرى، منها رَع الذي كسف هوروس. وكان رع شمس الظهيرة، وخفرع شمس الصباح، وآتوم شمس الغروب. وعَرف المصريون في جميع مناطقهم أن زروعهم ومحاصيلهم تأتي بفضل النور والدفء اللذين يفيضان من الشمس. ومن مهمات خفرع أنه القوة التي تمكّن الملوك

من نشر سلطانهم وحماية ممالكهم. من هنا أطلق ملوك عصر الأهرام (٢٦٠٠ - ٢٢٠٠ ق.م) على أنفسهم لقب ابن رع، أي ابن الشمس. ويُظن أن المسلاّت التي بنوها، وهي أعمدة مرتفعة ذات نسق هرمي بديع ونقوش وكتابات، تمثل شعاع الشمس. وفي ممفيس عبدوا إلهاً اسمه فْتاح (Ptah)، يبدو أنه كان مجرداً، ونظروا إليه على أنه خالق العالم من طينة أزلية.

وآمن المصريون بخلود الروح، وقد أرادوا للسعادة التي عرفوها في الحياة أن تستمر بعد الموت. وذهبوا إلى وجود نفس محرِّكة مركزُها القلب، سمّوها «با» وصوروها على هيئة طائر ذي رأس بشري، ونفس مفكّرة مركزها الرأس، سموها «كا» وصوّروها على هيئة ذراعين ممدودتين. وكانوا يحنطون جسم الميت ويملأون ضريحه طعاماً و شراباً من أجل با التي تستطيع الدخول والخروج متى شاءت من كوة صغيرة لهذا الغرض، ويصنعون له تمثالاً بحجمه الطبيعي من أجل كا، يضعونه فوق الضريح. واعتقد بعضهم أن الأرواح تتحول نجوماً أو تتحد مع إله الشمس. ومنهم من جعل الروح الصالحة ترتع في مملكة اوزيريس، وهي أرض مغبوطة تشبه الجنة. هناك يحيا المرء في سعادة تحت ظلال الأشجار، ويلهو بمرح مع زوجته أو يتحادث مع أصدقائه وهو يراقب عبيده يفلحون الأرض ويجنون ثمارها. أما النفوس الخاطئة فيلتهمها كائن انثوي غريب الشكل، أو تُعاقَب حرقاً في نار الجحيم. والذي يحكم على الموتى اوزيريس نفسه، بعد أن تُحمل الروح إلى «قاعة الحقّ» على ظهر أنوبيس حارس القبور. وتدافع الروح عن نفسها أمام عرش اوزيريس، وتسرد ما فعلته وما لم تفعله خلال التصاقها بالجسد. ثم يضع أنوبيس قلب الإنسان في ميزان، فإذا غلب الخير أُحيلت الروح على مملكة اوزيريس، وإذا غلب الشر حَلّ العقاب.

إلا أن أهم ما بلغته الديانة المصرية القديمة كان نوعاً من التوحيد على يد فرعون شاب اسمه إخناتون، اعتلى العرش نحو العام ١٣٧٥ قبل الميلاد وأمر بعبادة آتون على أنه الإله الوحيد، خالق كل شيء وحافظ الخليقة. ومعنى «آتون» القرص السماوي، أي الشمس. وبات الكهنة في المعابد المصرية يرفعون الصلوات إلى آتون، ومنها: «إنك تظهر ببهاء في قبة السماء، يا آتون الحيّ بل يا بدء الحياة. عندما ارتفعتَ في الشرق ملأتَ كل أرض بجمالك. إنك بديع وعظيم ومشرق فوق كل أرض، حتى آخرِ ما صنعته يداك». وقد بنى إخناتون عاصمة رائعة على النيل، سماها آخيتاتون، أي أفق

آتون، كما بنى مدناً اخرى كرّس فيها العبادة الجديدة التي امتدت إلى سوريا وهي تحت السيطرة المصرية آنذاك. إلا أن إصلاح إخناتون لم يدم طويلاً، وعادت التعددية لتبرز مع زوج ابنته توت عنخ آمون بعدما رضخ للجناح الديني الذي تزعمه كهنة آمون. وظلت مصر على تلك الحال حتى دخلت المسيحية إليها.

١، ٣. لم تكن التعددية في اليونان بأضعف منها في بقية العالم القديم. وعندما ذهب بولس الرسول إلى أثينا مبشراً، «احتدّت روحه فيه إذ رأى المدينة مملوءة أصناماً» (أعمال الرسل ١٧: ١٦). ومن آلهتهم زفس وأبولون وبوسيدون وهرمس وديونيسيوس، وهي ذكور، وآرتميس وأثينا وأفروديت، وهي إناث. ومع هوميروس نجد الآلهة مجتمعة في مكان واحد هو الهيكل المرتفع على قمة جبل اوليمبوس شمال اليونان، وقد باتت مسؤولة عن تسيير قوى الطبيعة من غير أن تكون واحدة معها. ومن أبرز الآلهة ميرا أو القدَر. وكان الأثينيون يحتفلون بأعياد آلهتهم خلال فصول معينة من السنة، فيحصل إكرام أبولون في الصيف والخريف، وإكرام ديونيسيوس وآرتميس في الربيع. لكنهم ميزوا زفس عن بقية الآلهة، وكرّموه طوال السنة. ومن أكبر أعيادهم عيد أثينا، شفيعة المدينة التي تحمل اسم الإلهة، في أواسط الصيف.

ولكي نفهم المزيد عن الدين اليوناني، علينا أن نقرأ التراجيديين الأغارقة العظام الذين ظهروا في القرن الخامس قبل الميلاد، وهم إسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديس. وتدور أعمالهم على الفكرة المخيفة القائلة بأن الكوارث التي تلحق بالبشر إنما هي غضب الله عليهم. وعلى رغم أن اولئك المسرحيين لم يشيروا إلى الحكمة وراء ذلك العقاب وما إذا كانت الآلهة مرغمة على إنزاله بالبشر، إلا أن المسائل التي طرحوها كانت مؤثرة جداً من حيث تناولها المصير البشري، وربما كان لا يدانيها عمقاً في حدود ذلك الوقت من الآثار المكتوبة التي وصلت إلينا سوى أقوال الأنبياء في العهد القديم. وقد عمد إسخيلوس وسوفوكليس إلى رفع زفس فوق جميع الآلهة وإناطة مهمة العدالة الكونية، وهي أرفع وظيفة خُلقية، به. هذا يعني أنهما نظرا إليه كإله شخصي يثيب الأفراد ويعاقبهم على أفعالهم. أما يوريبيديس فانتقد الآلهة، ومنها زفس نفسه، على انحرافها عن العدالة وإنزالها الشرور والمحن بالناس. ولم يكن هذا الكاتب ملحداً، لكنه رفض الممارسات الشائعة للدين، المختلطة بعناصر خرافية.

وقد تجاوز الفلاسفة اليونانيون الذين عاشوا في القرنين الخامس والرابع قبل

الميلاد الديانة الشائعة، ومن الأكيد أن نظرتهم الدينية كانت توحيدية. فكل شيء في الوجود آتٍ من مبدأ واحد، خلاّق ومقدَّس، جعلَه طاليس الماء وأناكسيمينيس الهواء وهرقليطس النار، فيما رآه أناكسيماندر قوة غير محدودة ولا تسمّى. ورأى كسينوفانيس أن هذه القوة «إله واحد هو الأقوى بين الآلهة والبشر، ولا يشبه الناس المائتين شكلاً أو عقلاً، وهو كلي البصر والسمع والفكر». لكن الناس أصرّوا على تخيله في شبههم، فسقطوا في مغالطة التأنيس. ويضيف كسينوفانيس: «لقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الامور التي تعَد عيباً وعاراً بين الناس، ومنها السرقة والزنى والخداع. وتوهم الناس أن الآلهة تولد وترتدي ثياباً مثلهم ولها صوت كأصواتهم. ولو كان للثيران والجياد أيدٍ واستطاعت أن ترسم بها كما يفعل الناس، لصورت الجيادُ آلهتها كالجياد والثيرانُ كالثيران. وقد صَور الاثيوبيون آلهتهم سوداً وفطس الانوف، في حين جعلها التراقيّون زرق العيون وصهباء الشعر». ونسب أرسطو إلى هذا الفيلسوف أنه لا يجوز القول بأن الآلهة تولد وتموت، لأن ذلك يعني أن هناك وقتاً تكون فيه غير موجودة.

وانتقد أفلاطون أنماط العبادة اليونانية في محاورات كثيرة له، بعدما دفع معلمُه سقراط حياتَه ثمناً لتهديده العقائد السائدة. وفي «الجمهورية» يقصي كتابات هوميروس عن برامج تعليم الأحداث لأنها تنسب أخباراً ملفقة وغير خُلقية إلى الآلهة. وفي نظر أفلاطون أن هناك، وراء الآلهة أو القوى الخارقة، إلهاً واحداً خالقاً، هو صانع كل شيء ورأس المُثل جميعاً، أي الخير، وأن الروح خالدة. وجاء أرسطو ببراهين لإثبات وجود هذا الإله الواحد، غدت نموذجاً للدفاعات المسيحية والإسلامية واليهودية العقلانية عن الإيمان. والنظرة التوحيدية عينها نجدها في الرواقية والأفلاطونية الجديدة. وقد رأى يوستينوس الشهيد، وهو كاتب مسيحي من القرن الميلادي الثاني، أن اولئك الفلاسفة كانوا «مسيحيين قبل المسيح» لأنهم تنوّروا بالكلمة الإلهية.

١، ٤ . أما آلهة الرومان فقد عكست حياتهم الزراعية والعائلية والحربية. وإذا أرادوا النجاح في شيء، كانوا يرفعون الصلاة إلى الإله المختص الذي عرفوه منذ القدم. وقد اختص ساتورنوس بزرع البذار، وسيريس بإنماء المحاصيل، وكونسوس بالحصاد. وكان فاونوس سيد الغابات، ولارِس سيد الحقول المزروعة، وبالِس سيد المراعي وفونْس سيد الينابيع. وفي كل بيت كان جانوس سيد الباب وحارسه، وفِستا سيدة الموقد. لذلك

كانت مهمة رب البيت الدينية أن يعيش في سلام ووئام مع جانوس، ومهمة ربة البيت إكرام فستا وتقديم الطعام إليها قبل أن يأكل منه أحد. وفوق الآلهة جميعاً عبدوا جوبيتر، الإله السماوي الذي يمنح المطر ونور الشمس، ويقرر مصائر الناس ويعطيهم علامات على ما سيأتي من أحداث. وسر تفوقه أن لديه من القوة الخارقة (numen) مقداراً يفوق ما للآلهة الاخرى.

وانتقل هذا الدين القديم إلى الدولة الرومانية التي حافظت على النظام الديني وعززته، وعينت لكل إله رئيسي عدداً من الكهنة. وكان الامبراطور رئيساً للكهنة، ووضع في يده عدداً من المراسم الدينية المهمة. ومع توسع سلطان روما السياسي جنوباً تحت حكم الاتروسكيين ليشمل إيطاليا كلها، أخذت العناصر الثقافية الاغريقية تتسرب إلى الشمال. فصار الرومان يمثلون آلهتهم بالرسم والنحت، ولقحوا طقوسهم ببعد عاطفي كانت تفتقر إليه. وانتقلت بعض الآلهة الاغريقية إلى روما، ومنها هرمس الذي اتخذ اسم ميركوري وصار إله التجارة، وأفروديت (عشتروت) التي دخلت تحت اسم فينوس. واهتم الرومان بالأساطير والملاحم الاغريقية التي انتقل الكثير منها إلى الثقافة اللاتينية واكتسب أبعاداً محلية. ومع توسع الامبراطورية تأثرت الديانة الرومانية بأديان بعض البلدان الاخرى، مثل مصر وسوريا وآسيا الصغرى، وأُدخل أدونيس وأُوزيريس وإيزيس إلى روما.

ولكن في القرن الأخير من مرحلة الجمهورية (١٥٠ ـ ٤٩ ق.م)، تحولت الديانة الرومانية إلى قومية مطلقة، إذ صارت روما نفسها بمثابة إله (Dea Roma)، ولم تبق في حاجة إلى مساعدة آلهتها التقليديين. وبعد قرن من الحروب الأهلية حاول الامبراطور اغسطس قيصر، الذي امتد حكمه بين ٢٧ قبل الميلاد و ١٤ للميلاد، إعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه. ومن الوسائل التي اعتمدها إحياء الدين القديم وشعائره. وبادر إلى إصلاح المعابد في روما، وبنى معابد جديدة، وحث الرجال على الالتحاق بالكهنوت. وإدراكاً منه أن التعددية الدينية لا تعزز الوحدة السياسية التي تحقق النظام والانسجام في أرجاء امبراطوريته الواسعة، كرس معبداً في روما على اسم أبيه بالتبني يوليوس قيصر الذي كان مجلس الشيوخ الروماني قد ألّهه عام ٤٢ قبل الميلاد. وأقام اغسطس معابد مكرسة لعبقريته وليس له بالذات. إلا أن ذلك التدبير كان بدايةً لعبادة الامبراطور الذي لم يميز الناس بين «عبقريته» و «شخصه». ومع

الوقت بات تكريس الوهة الامبراطور جزءاً من عملية دفنه. وما لبثت هالة القداسة أن أخذت تحيط بالامبراطور وهو على قيد الحياة. ثم جاءت المسيحية لتحل محل جميع الأديان في الامبراطورية الرومانية، وتحقق اخوّة الناس تحت إله واحد هو خالق الكل وضابط الكل ورب الكل. وفي العام ٣٨٣، صارت المسيحية دين الامبراطورية الرسمي.

١، ٥ . في اوروبا شمال الآلب نشأت ديانات محلية بين السلتيّين والتيوتونيّين والسلاف، ما يزال لها أثر في بعض الأمكنة والتقاليد الاوروبية. وقد انتشر السلتيون، الذين تميزوا بطول القامة وخضرة العيون وحمرة الشعر، من ألمانيا وجبال الآلب إلى فرنسا وإسبانيا والجزر البريطانية وإيطاليا واليونان وآسيا الصغرى. ونظروا إلى الطبيعة نظرة عبادة، فأجلّوا السماء والجبال والحجار والأشجار والبحار والأنهار والبحيرات والينابيع والحيوانات. وكانت الخصوبة، في الأرض والماشية والنساء، من الأفكار المقدسة لديهم. وظهر بعدهم التيوتونيون الذين تدفقوا من سواحل البلطيق الجنوبية في كل اتجاه، وكانوا أصل الاسكندينافيين والسكسون والجوتيين والدانيين واللومبارديين والفرنكيين والبورغنديين والقوط والفندال. وهناك مصدران مهمان حولهم جاءا من إيسلندا، أحدهما عمل شعري والآخر عمل نثري. الكتاب الأول (Poetic Edda) مجموعة أناشيد للآلهة وقصائد بطولية جُمعت في القرن الثاني عشر، والآخر (Prose Edda) مجموعة من الروايات المحلية نَسّقها في القرن الثالث عشر باحث مسيحي ليعطي الشعراء الناشئين نماذج من تقاليدهم المحلية كي يحاكوها في قصائدهم.

العملان المذكوران يحملان أسماء آلهة تيوتونية مع سيرها. ومن أقدم تلك الآلهة زيو (Ziu) أو تيو، والاسم من جذر واحد مع زفس (زيوس). وهو أصلاً إله الشمس المشرقة. لكنه ترك مكانه العالي عندما ازدادت الحاجة إليه على الأرض، وصار إله الحرب. ومن اسمه جاء اسم يوم الثلاثاء (Tuesday). واشتُقت أسماء بقية أيام الاسبوع من الآلهة الاخرى. فالأربعاء (Wednesday) من الإله وودان أو أُودين الذي يحمي الأبطال في المعارك ويحمل الشهداء إلى قاعته الكبرى في السماء، ومن هناك يراقب العالم ويعرف كل شيء ويغدق الحكمة على الرائين والشعراء. وهو رَبّ أرباب السماء الذي شارك في عملية الخَلق. والخميس (Thursday) من دونار أو ثور

(Thor)، إله الرعد والمطر ذي اللحية الحمراء، الذي غدا مع الوقت إله الخصب والزراعة، وصار الإله الرئيسي في النروج وإيسلندا. والجمعة (Friday) من ملكة الآلهة فريغ، وهي امّ الإله بالدِر، أو النور المقدس، الذي صُرع على نحو مأساوي في الخريف بواسطة الإله الشرير لوكي. وانحدر بالدر، وهو أكثر الآلهة عطفاً ونبلاً، إلى العالم السفلي أو الجحيم لينتظر الانعتاق عند انتهاء العالم. وكان عدد من الآلهة قد صنعوا العالم من جثة العملاق الكوني إيمير الذي برز من الحركة بين البرودة الجليدية والحرارة الملتهبة، وخلقوا أبَوَي الجنس البشري آسكر وإمْبلا من شجرتين عند البحر، ورفعوا سهلاً فوق الماء ليعيش عليه البشر، وأوجدوا أقزاماً تعيش تحت الأرض وبين الحجار والتلال، وجعلوا لأنفسهم قصوراً ضخمة في السماء، واصلين السماء والأرض بجسر (قوس غمام) يحرسه الإله هيمدال لئلا تستخدمه العمالقة. وكان الآلهة ينحدرون من السماء إلى الأرض على الجسر ويجلسون تحت شجرة العالم لاصدار أحكامهم على الأرواح. واليوم الأخير تقرره الأقدار الثلاثة القابعة تحت تلك الشجرة. ويقوم فيه صراع بين الآلهة والعمالقة الذين ينكسر الجسر تحت وطأتهم. وتحصل المعركة الأخيرة فوق سهول الأرض، وتُكتب فيها الخسارة للآلهة والأبطال الملحميين، وتحترق الأرض وكل ما عليها، ويتحقق النصر لقوى النار والفوضى. وبعد مدة تنهض أرض جديدة من البحر، وينعتق بالدِر مع أولاد أُودين وثور من الجحيم ليؤسسوا نظاماً أرضياً جديداً أفضل من السابق وأكثر رسوخاً. ثم تبدأ حياة جديدة من ذكر وأُنثى لم يغلبهما الموت.

وفي حين كان التيوتونيون، وعلى الأخص الاسكندينافيون، آخر من وصلت إليهم المسيحية في اوروبا، فقد كان السلتيون والسلاف الجنوبيون أول من بلغتهم. لذلك لم يطور هؤلاء أفكارهم المتعلقة بالموت ونهاية العالم كما فعل التيوتونيون الذين ظلوا على الوثنية زمناً أطول. ومن العبارات الدينية التي استخدمها السلاف بوغو (bogu)، أي الإله، وتعني حَرفياً صاحب الغِنى ومعطيه، وبيزو (besu)، أي الشيطان، وتعني حرفياً الشرير والرديء والكريه. وهذا يشير إلى أن الآلهة تمنحهم الغنى والخصب والبحبوحة، في حين يحاول الشيطان أن يسلبهم النعمة أو يقف في طريقها. ومن عباراتهم الاخرى دوشو (dushu)، أي النفس أو الروح. وقد اعتقدوا أن روح الميت تصير عصفوراً أو فأراً أو حشرة وتفر من فتحة في منزله. وإذا حسنت

معاملتها وقُدم لها الطعام والشراب، فهي تعود إلى البيت من حين إلى آخر على هيئة شبح يقبع في الظلام وراء الموقد ليحمي المنزل ليلاً. وإذا لم تحسن معاملتها دخلت جسم ذئب لتروّع الجميع. لكن الروح لا تلبث أن تباشر رحلة طويلة وشاقة نحو جنّة (raji) تقوم في طرف العالم.

ونسجت المخيلة السلافية روايات كثيرة حول كائنات شيطانية قبل مجيء المسيحية بزمن طويل. ومن تلك الكائنات نساء فاتنات الجمال، لكنهن خبيثات (vilen)، وفي إمكانهن التحول بسرعة إلى طيور أو أفاعٍ تحمل الشر إلى من تكره والخير إلى من تحب. وهناك كائنات تفوقها شراً، ربما كانت أصلاً أرواح الخطاة التي تستطيع حمل الويل إلى الأحياء. وكانت، في اعتقادهم، تختبئ بين الزروع أو على رؤوس الشجر لتنقضّ فجأة على العابرين. والطريقة الوحيدة لردّ شرها هي تملقها بطعام أو باقة زهر تعلق على شجرة أو ترمى في الماء إذا ظُن أن الروح النجسة هناك. وهي حاضرة مدى الحياة لتعذب البشر. وقد آمن السلاف بآلهة عدة، منها إله الشمس دازيبوغو وإله الرعد بيرون وإله النار سفاروغ وإله الريح ستريبوغ. وكان لديهم كهنة يقدمون العبادة للآلهة، مع ذبائح حيوانية. لكن هذا كله خبا مع المسيحية من غير صراع، ولم يترك أثراً ملحوظاً بعد ذلك الحين.

الفصل الثاني

الهندوسيّة



تمثال برونزي للإله الهندوسي شيفا وهو يدوس الشيطان-القزم آباسمَرا الذي يمثّل المادّيّة والجهل

(مدراس، الهند، القرن الميلادي الحادي عشر)

٢، ١ . ميزت أديان الهند الكبرى، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية، بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة. وذهبت إلى أن طريقة الخلاص تقوم على الانعتاق من المادة، أو التحرر من المظاهر المضلِّلة في عالم الخبرة المادي. فالحقيقة، في نظر المعلمين الهنود، مخبوءة وغير ظاهرة، ولا تتجلى إلا على نحو ناقص جداً في العالم المحسوس أمامنا. من هنا رفضوا الحاضر وسعوا إلى المطلق.

الهندوسية طريقة تفكير وحياة واسعة جداً، نجد فيها مكاناً للتعددية والأحدية والازدواجية، وكذلك لممارسات طقسية متنافرة. ومن أهم ما يميز الهندوسية في مرحلتها الاولى التشديد على إطاعة قوانين العشيرة لكي يولد الإنسان في حياة ثانية أكثر سعادةً من حياته الحاضرة. وهي نشأت على أيدي الآريين الذين بدأت أمواجهم المتعاقبة تتدفق إلى الجبال في الشمال الغربي من الهند نحو العام ١٧٠٠ قبل الميلاد. وعبر البوابة نفسها دخل الدرافيديون قبل ذلك الحين، والسكيثيون والمسلمون العرب لاحقاً.

كان أثر الآريين على الهند كبيراً. وهم من الاوروبيين الشماليين، البيض البشرة والطويلي القامة. ولقب الآريين الذي تبنوه لأنفسهم يعني «الأشراف» أو «المميَّزين». واتجه بعضهم نحو بلاد فارس، ومنهم جاء اسم «إيران». وفي الهند نظروا إلى أنفسهم نظرة تفوُّق، وإلى الشعب الدرافيدي الأصلي، القصير القامة والقاتم البشرة، نظرة

ازدراء. وربما كان الدرافيديون أنفسهم اعتَبروا القوم السابقين أدنى منهم. لكن دين الشعبين الآري والدرافيدي وحضارتهما امتزجا بعد قرون، وإنْ ظل التمييز الطبَقي قوياً.

ومع اتجاه الآريين جنوباً عبر سفوح الهملايا، عرفوا الزراعة بعدما كانوا محض رعاة. وصنعوا شراباً قوياً اسمه «سوما»، معصوراً من نبتة غير معروفة اليوم، كانوا يشربونه ممزوجاً بالحليب ويقدمونه إلى الآلهة اعتقاداً منهم أنها تحبه مثلهم. وكان لكل قبيلة منهم زعيم يدعى «راجا»، وهي عبارة «rex» اللاتينية التي تعني «الملك». ولم ينقضِ على وجودهم في الهند وقت طويل حتى ذاعت قصصهم وملاحمهم الشفوية، وضمنها صلوات وابتهالات كان الكهنة يرفعونها إلى الآلهة.

من تلك العقائد والصلوات نشأت اولى كتاباتهم المقدسة التي نقع عليها في كتب الفيدا الأربعة، وأهمها كتاب «المعرفة الملكيّة» (Rig Veda). وهو يقع في عشرة أجزاء ويحوي ١٠٢٨ نشيداً شعرياً في مديح الآلهة. وقد تناقلها الناس قروناً إلى أن تم تدوينها في القرن الثامن قبل الميلاد. وهي مرفوعة إلى إله أو اثنين أو أكثر. وعبارة «Deva» الهندية، التي تعني «الإله»، هي من أصل واحد مع اللاتينية «Deus» والاوروبية «Deity».

معظم آلهة الفيدا قديمة جداً. ومنها إيندرا إله العواصف والحرب. وقد أجَلّه عبّاده أيَّما إجلال، وتصوروه ذا جثة ضخمة وشعر طويل ولحية كثّة يبعث منها صوته الأجش. ومن القصائد المرفوعة إليه واحدة نقرأ فيها: «في قبضة يديه الجياد والقطعان والقرى وكل العربات. إنه خالق الشمس والضحى ومحرِّك المياه... بدونه لا يرتفع إنسان، وفي الحرب يدعونه لنصرتهم. إنه مثال كل شيء ومحرك كل ساكن». ومن آلهتهم رودرا الذي كان مستهاب الجانب لأنه مطلِق العواصف الهوجاء المنحدرة من جبال الهملايا. ومن الصلوات القليلة المرفوعة إليه واحدة تقول: «لا تقتل كبارنا ولا صغارنا، لا طفلنا الذي ينمو ولا الرجل الذي شب ونما. لا ولا تقتل لنا أباً أو أمّاً، ولا تقتلنا يا رودرا. لا تقتل قطعاننا ولا جيادنا، ولا تُهلك بسخطك أبطالنا. فنحن نقدم لك الذبائح على الدوام». ونقع في هذه الفيدا على عيون الشعر في وصف آلهة الطبيعة. وهناك آلهة «سريعة كالريح، متلفعة بالمطر... إنها مطربة السماء». ومنها فايو (Vayu) إله الريح، وفيشنو (Vishnu) الذي يقطع الأرض والفضاء في ثلاث خطى

خفيفة، معتقاً العالم من ظلمة الليل.

ومن الآلهة القديمة ياما. وهو أول إنسان مات، فصار إله الموتى وحاكمهم والحكَم على أفعالهم. وتدعو الفيدا إلى إجلال «الملك ياما الذي يجمع الناس معاً، الذي ارتحل إلى السموات العُلى فوقنا ليشقّ الطريق للكثيرين. إنه أول من وجد لنا مكاناً نستقر فيه ولا يمكن أن نخسره... هلمّوا أيها الناس إلى ملاقاة ياما، إلى ملاقاة الآباء، إلى قطف ثمرة الأعمال الحسنة في أعلى سماء. اهجروا الخطيئة والشر، وابحثوا من جديد عن مسكن لكم، لابسين جسداً آخر». هنا نجد إجلال الآريين لأسلافهم، وهذا من أقدم عقائدهم.

وهناك إله متفوق هو فارونا (Varuna)، إله النظام. هذا يصنع النظام الطبيعي والخُلقي في كل مكان، ويحمي الطبيعة من القوى التي تعمل على تقويضها، والإنسانَ من الخطيئة والشر. وهو الحكَم على أفعال البشر. وعندما يخطئ المرء، عن جهل أو عن معرفة، ضد أخ أو صديق أو جار أو غريب، فهو يرفع الصلاة إلى فارونا كي يسامحه.

وكانت المعابد غير موجودة في القديم، والعبادة تحصل في الهواء الطلق. وعندما أقام الآريون المعابد لاحقاً، صاروا يرفعون العبادة بفرح. وفي القديم كانوا يقدمون الهبات إلى الآلهة، كالحليب والحبوب والماعز والغنم والبقر. وأهم تقدماتهم الجياد. وكانوا يحفظون مقاعد لكي تستريح عليها أرواح الأسلاف غير المرئية، فتشارك معهم في الصلاة وتقديم الذبيحة. ومع الوقت تطورت الطقوس، وصار هناك كهنة يتعاونون على إقامة الخدمة. وأهم هؤلاء البراهميّون الذين يؤدون الخدمة الأساسية، وهي البراهما أو صلاة الطلب. ولم تكن الذبيحة تتم من دون حضور آغني، إله النار عموماً ونار المذابح خصوصاً، الذي تُتلى صلوات خاصة لاستحضاره. وكما النار تطهِّر وتنظِّف، هكذا يفعل آغني بانتزاعه الخطيئة والشر. وهو يطرد الشياطين ويحمي المنزل الذي يحل في موقده. كما يبارك الزيجات ويتزوج العذارى روحياً ويؤاخي الرجال.

ونجد في الفيدا آلهة أقل قدماً، وعددها ثلاثة كما عند الفرس والحثيين والاغريق والرومان. وهي: (١) دايوس بيتار، أي السماء ـ الأب، وهو شبيه بالإله الاغريقي زفس والروماني جوبيتر. (٢) بريثيفي ماتار (Prithivi Matar)، أي

الأرض ـ الامّ. (٣) ميترا. وهذا إله ذو بُعد خُلقي، يمثل المحافظة على الإيمان والعقيدة.

في نهاية المرحلة الفيدية كانت طبقة رجال الدين قد نمت قوةً وعدداً، وصار عملهم الانصراف إلى الطقوس والبحث عن المعرفة والحكمة. وراحوا يَنشدون مبدأ وحدة في الأشياء. هكذا تبرز في صلوات الفيدا المتأخرة شخصيات حاسمة مثل فيشفاكارمان (Vishvakarman) «الذي عَمِلُه الكون»، وبراجاباتي (Prajapati) «سيّد الخلائق» أو «الخالق»، وبوروشا (Purusha)، وهو روح الإنسان وقد ضُخّمت حتى صارت كونية، بل بمثابة روح الكون التي أعطت الحياة لكل خليقة حية، خالقةً العالم من ذاتها. وفي نهاية المرحلة أناشيد تشهد على الروح الفلسفية التي اكتسبها الحكماء أو الكهنة. ومما تتحدث عنه خالق العالم: «إنه واحد، ولكن يسمّونه إيندرا، ميترا، فارونا، آغني...».

٢، ٢ . مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد، كان الآريون قد تركزوا في وادي نهر الغانج وأقاموا عدداً من المقاطعات المستقلة، جعلوا الحكم في بعضها ملكياً وراثياً وفي بعضها شعبياً تمثيلياً، حيث يتولى مجلس مركزي من الأعيان حكم القبيلة. ونشأت أربع طبقات، ثلاثٌ منها آريّة هي الأشراف والكهنة والناس العاديّون من عمال وفلاحين وحرفيين، والرابعة طبقة العبيد، وهي من الملوَّنين غير الآريين. وميزت الطبقات الآرية نفسها بشدّة عن الملونين. هكذا نشأت مشكلة اللون، وصارت كلمة «varna»، أي اللون، تعني «الطبقة». ولم تقتصر المحرمات الطبقية على الزواج، بل امتدت إلى بقية العلاقات، كالصداقة. ومع الوقت نشأ صراع بين رجال الدين والأشراف، إذ ادّعت كل من الطبقتين الحق الإلهي في التفوق. وتمّت الغلبة أخيراً لرجال الدين الذين أغدقوا على أنفسهم أهميةً تفوق تلك التي للآلهة، وادّعوا حكم الكون والسماء والجحيم. وزعموا أن في إمكانهم تبديل مجرى الأحداث الكونية عن طريق طقوسهم التي كانت تستمر أحياناً أسابيع وأشهراً. وصار الناس يعاملونهم في بيوتهم كأنهم آلهة. وأنتجوا أدباً اسمه «البراهمانيات»، أضافوه إلى الفيدا.

والبراهمانيات أساساً محاضرات أو أجزاء من محاضرات كانت تلقى على المرشحين للكهنوت في المعاهد الخاصة. ودُوّنت للمرة الاولى نحو العام ٣٠٠ قبل الميلاد. وجُلّها تفصيل للطقوس التي ترافق التقدمات. لكنها تنطوي على إشارات إلى العقائد، مثل عقيدة الخَلق ومبدأ الوحدة في الكون، وتشير بقوة في اتجاه التوحيد. هنا

يغدو براجاباتي، الذي نجده في الفيدا رباً للخلائق، براهما سفايانيبو (Svayanibhu)، أي الذي يحيا بذاته. وهو خالق الكون. ويبدو أن الكهنة وَحّدوا بين الإله الذي يرفعون إليه الصلاة لكي يتدخل في سَيْر الأشياء والإله الذي خَلق الأشياء.

نجد في البراهمانيات، إذاً، تطوراً فكرياً نحو التوحيد، أي فكرة الإله الواحد. أما الفلسفة الدينية الاولى لدى الهندوس فنجدها في مجموعات الاوبانيشاد. وهي بمثابة هوامش على البراهمانيات، كُتبت خلال قرون ثلاثة أو أربعة تنتهي نحو العام ٣٠٠ قبل الميلاد.

عبارة «اوبانيشاد» تعني «الجلوس قرب» (معلّم). إنها دورات تعليمية للمبتدئين. وتأخذ، معظم الأحيان، شكل حوار تتكرر فيه الأفكار والعبارات، مما يعني أنه كُتب للحفظ. إلا أنها شديدة العمق (والتعقيد أحياناً). وشخوصها رجال ونساء ينتمون إلى طبقتَي الأشراف والعاديين، ولا يقل إدراكهم عن إدراك الكهنة. وهناك ٢٥٠ حواراً، بينها خمسة عشر حواراً رئيسياً. وتَرِد مقاطع حول خَلق العالم، تتلاقى فيها الهندوسية مع الأديان التوحيدية. وهناك مقاطع تعبّر عن نظرة السانخيا الازدواجية. ولئن صحّ أن الاوبانيشاد لا تتبنى نظرة نهائية إلى الكون، إلا أنها تنزع إلى التوحيد. وأهم الأسئلة التي تطرحها هي الآتية: ما هي الحقيقة؟ عَمَّ يعبّر الكون، أي هل هو تعبير عن حقيقة قائمة في ذاتها أم انعكاس لحقيقة أبعد من الظاهر؟ كيف نشأت الخبرة الانسانية، وكيف نميز بين الخبرة الوهمية والخبرة الحقيقية؟ ما معنى الحياة البشرية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة جاءت سعياً إلى مبدأ واحد: إلى حقيقة واحدة تحوي كل شيء وتقوم وراء الادراك الحسي. هذه الحقيقة مطلقة ولانهائية ومكتفية ذاتياً، وهي الكيان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه موجود حقاً. واسمها الشائع «براهمان»، ومعناه الحقيقة المطلقة. وليس هناك محاولة لوصف هذه الحقيقة بدقة، لكنها «خالدة، مدرِكة، عاقلة، كلية الحضور، حارسة هذا العالم وحاكمته». إنها كيان غير محدود، جاءت منه كل الأشياء، وإليه تعود.

وإذا كانت هذه الحقيقة كل العالم الخارجي الذي ندركه بالحواس والقائم باستقلال عنا، فهي، في الوقت نفسه، كل ما هو ذاتي أيضاً، أي ما يكوّن النفس البشرية من أفكار وأحاسيس ومشاعر. ويشار إليه بعبارة «آتمان» (atman). هذا يعني

أن نفس الإنسان الحقيقية هي واحدة مع روح الكون. فالروح الكونية (براهمان) هي المادة التي صُنعت منها نفس الإنسان (آتمان): «تلك الروح في قلبي أصغر من حبة أرزّ أو حبة خردل، لكنها أكبر من الأرض والجو والسماء وأكبر من العوالم... تلك الروح في داخلي هي براهمان». وتذهب الاوبانيشاد إلى أن روح الكون يتغلغل في كل الأشياء. وهذا تأكيد على مبدأ وحدة الوجود: «هذا الروح يسكن في كل الأشياء، لكنه يختلف عنها جميعاً. إنه يحكم كل شيء من الداخل، ولكن لا شيء يعرفه. إنه يسكن أنفاسك ونطقك وعينيك وأذنيك وعقلك وجلدك وإدراكك. إنه الرائي غير المرئي والسامع غير المسموع والمدرِك غير المدرَك. وليس سواه من راءٍ أو سامع أو مفكر أو عارف حَقّ. إنه نفسك وحاكمك من الداخل. وهو الحي الباقي».

ومن الأفكار الاخرى التي تنطوي عليها الاوبانيشاد فكرة النرفانا (nirvana) الصوفية. فعندما تدرك النفس البشرية أنها واحدة مع براهمان، لا بد من أن تعبّر عن ذلك الادراك بشعور من الاتحاد يبلغ حد الغبطة التي تعجز الكلمات عن وصفها. والنرفانا تحقِّق الذوبان التام للذاتي (آتمان) في الموضوعي (براهمان). وهذا يوجِب على طالب المعرفة أن يجلس في وضع تأملي ويخلع عنه كل الهموم والاهتمامات الدنيوية، ساعياً إلى المعرفة الحقيقية التي تتجاوز الرأي أو الاعتقاد. هذه هي المعرفة اليقينية التي لا يخالطها أي شك. وهي إيمان بوحدة كل المخلوقات: الإنسان والحيوان والنبات والطبيعة، من جهة كونِ كل منها تعبيراً عن الروح الكونية. وهذه الوحدة مع براهمان هي أعظم حال عقلية لأنها تجسِّد أنقى وضع للنفس البشرية.

ونقع في الاوبانيشاد على عقيدة متأخرة تتعلق بالشؤون الاخروية. هذه تقول بأنه سيأتي يوم تنحلّ جميع الأرواح الفردية في براهمان، ثم تعود إلى التجسد من جديد في نبات أو حيوان أو شيطان أو إنسان أو إله. وهذا يحدث في كل دورة (kalpa) من دورات الوجود. كما يعاد تكوين الطبقات، ويعيد التاريخ نفسه في كل دورة. أما عقيدة تناسخ الأرواح فتذهب إلى أن الروح التي تفارق الجسد لا تبقى في مكان واحد، في السماء أو الجحيم مثلاً، بل تنتقل من حال إلى حال ومن جسد إلى جسد في ولادات لا نهاية لها. ويمكن أن تحلّ روح الإنسان في حيوان أو نبات، وفي وضع أرفع أو أدنى مما كانت عليه. وهذا يقرره مبدأ الأفعال (karma)، التي تشمل فكر الإنسان وكلامه وتصرفه. فالإنسان يحصد ما يزرع. وقد تَدْخل الروح الصالحة

جسد كاهن أو شريف، بينما تدخل الروح الرديئة كلباً أو حشرة.

وقد شَبّه الهندوس الولادات المتتالية بالدولاب الذي يدور على الدوام. ونظروا إلى ذلك بشيء كبير من اليأس: أمَا لهذا الدوران من آخر؟ أما من راحة تامة؟ كيف نحصل على الخلاص من العودة التي لا نهاية لها، والتي قد تكون بؤساً فوق بؤس؟ الجواب عن هذه الأسئلة نجده في تطور الديانة الهندوسية.

٢، ٣ . كانت الهندوسية وجدت نفسها، بعد ظهور الجاينية والبوذية في الهند، مضطرة إلى تعديل بعض صياغاتها الاولى. وانتصارها في ذلك الصراع الطويل جاء نتيجة مرونتها وانتهاجها مبدأ التسامح، إضافةً إلى تبنّيها بعض عقائد الديانتين الاخريين. فمن الجاينية استمد الهندوس مبدأ عدم إيذاء الكائنات الحية، حتى صار غلاتهم لا يأكلون اللحوم على الاطلاق. ومن البوذية استمدّوا مبدأ كبت الشهوة استعداداً لدخول حال النرفانا.

وقد نظروا إلى الحياة على أنها قائمة على أربعة أهداف أو مبادئ، ينزع الإنسان إلى تحقيقها في حيواته المتعاقبة. فمبدأ اللذة ومبدأ التملّك يتبعان طريق الرغبة. والسلوك الصحيح هنا يقوم على قواعد ولياقات خاصة. لكن المبدأين الآخرين، اللذين يتبعان طريق الزهد، هما أكثر إشباعاً للمرء من حيث تحقيق ذاته. وهذان هما المبدأ الخُلقي للفرد والعشيرة، القائم على تأدية الواجبات، ومبدأ الانعتاق من الولادات المتكررة وما تستتبعه من بؤس مادي وروحي. هنا يتحقق الخلاص، وهو الهدف الأسمى الذي يمنح الذات أعلى تحقيق. وللخلاص طُرق ثلاث، هي: طريق العمل (karma)، طريق المعرفة (jnana)، طريق القداسة (bhakti).

طريق العمل تقوم على مجموعة قواعد منهجية لتأدية الواجبات الاجتماعية والطقوس الدينية. وقد حُددت هذه الطريق أولاً في البراهمانيات، حيث نجد لائحة قاسية جداً، على بساطتها. وهناك كتب اخرى لقواعد العمل، من أهمها «شرعة مانو» التي أُلفت على أيدي رجال الدين نحو العام ٢٠٠ قبل الميلاد. وهي مجموعة قواعد لسلوك الإنسان منذ ولادته حتى وفاته، وفي حياته الثانية أيضاً. فهناك قوانين العشيرة التي تقتضي الزواج ضمنها والتقيد بمآكلها وتقاليدها. وهناك طقوس دينية متعلقة بما يجب فعله عند الولادة والتسمية وقَص الشعر للمرة الاولى وبلوغ الرجولة والزواج... ومن أهم الطقوس ما يلي الوفاة. هنا ينبغي توجيه الروح إلى الأسلاف لئلا يُكتب لها

العذاب الأبدي، أي الوقوع في دورة الولادات التي لا تنتهي. وتحدد شريعة مانو نهجاً لسلوك المرأة: في الطفولة تطيع الانثى أباها، وفي الصبا زوجها، وبعد وفاته أبناءها، بحيث لا تكون المرأة مستقلة البتة. وعليها أن تطيع زوجها كما لو كان إلهاً، وأن تطيع أُمّه والرجال المحيطين بها. ولا يجوز أن تلفظ اسم رجل آخر بعد وفاة زوجها أو أن تتزوج مرة اخرى.

إلا أن طريق الأعمال تبقى دون طريق المعرفة. وتأتي أهمية المعرفة من النظر إلى البؤس والشر البشريَّين على أنهما نتيجة الجهل. والإنسان عموماً يجهل طبيعته، فيوجّه أعماله في الوجهة المخطئة. أصل البؤس والشر، إذاً، ليس الخطيئة، بل الخطأ الناشئ من عدم المعرفة. وخطأ الإنسان هو إصراره على النظر إلى نفسه كما لو كان كائناً حقيقياً ومستقلاً وقائماً في ذاته. ولئن كان الفرد هكذا ظاهرياً، فهو في الحقيقة ليس هكذا، لكنه مثل الموجة التي تنهض من البحر لتعود وتنصبّ فيه. والكيان الحقيقي الوحيد هو براهمان ـ آتمان، أي المطلق الحالّ في الأفراد. ولكن ليس من السهل جداً إدراك هذه الحقيقة، إذ أنّ عجلة الوجود الدائرة باستمرار توهم الإنسان بأنه منفصل عمن يحركه. إلا أنه لا خلاص للإنسان من العودة المتعاقبة ما لم يدرك طبيعته الحقيقية، أي أنه واحد والذي يحركه، وليس قائماً في ذاته.

ولكن تبقى طريق القداسة أو التكريس أهم طرق الخلاص. وهي يسيرة للإنسان العادي، في حين قد تكون طريق الفكر والمعرفة عسيرة عليه. وتبدأ هذه الطريقة بتكريس الذات لأحد الآلهة إقراراً بفضله في مساعدة فعليّة أو وعد بالمساعدة. وتحوي شرعة مانو وصفاً لطريق التكريس. لكن الوصف الأهم لها جاء في الـ «باغافاد غيتا» (Bhagavad Gita) التي أحدثت أثراً عظيماً على الحياة الهندوسية طوال قرون. والغيتا «نشيد الرب الكريم»، وهي جزء من ملحمة المهابراتا التي أُلفت على امتداد ثمانية قرون، بين العامين ٤٠٠ قبل الميلاد و ٤٠٠ بعده. وقد ضُمت الغيتا إلى الملحمة في القرن الميلادي الأول، وغدت أهم أجزائها. وأبرز ما فيها وصف طريق التكريس للمؤمن. هنا يقول البطل ـ الإله كريشنا للمحارِب آرجونا إن ثمة طريقين للحياة، هما طريق العمل وطريق التكريس، وإن الطريق الثانية هي الأعظم لأنها توحّد المرء بالحقيقة القصوى. ولا يستطيع أحد أن يأتي عملاً حسناً ما لم يتأمل فيه أولاً ويستلهمه خلال الصلاة. ويكشف التأمل للإنسان أن العمل الصحيح هو

العمل من دون انتظار أي ثمرة أو نتيجة أو مكافأة، لكنه تأدية الواجب لا لشيء سوى كونه واجباً. ويصف كريشنا المنافع الروحية لطريقة اليوغا. وهي رياضة نفسية تمكن المرء من رؤية كل شيء وكل عمل في سياقه الصحيح، كما لو كان من فعل الروح المطلق (براهمان) الذي هو مبدأ كل شيء.

إنّ صُلب رسالة الغيتا هو الاستسلام التام الناجز والإيمان الكامل كطريق إلى الخلاص الأخير والانعتاق الأكبر: «أعطِني قلبك، اعبدني، اخدمني، تَعلَّق بي بكل إيمانك ومحبتك وإجلالك. اجعل مني ملاذك الوحيد، فأَعتقَ نفسك من كل آثامها». هكذا نجد أن أقصى حد للتكريس والتأمل هو رؤية الروح الكلي في كل شيء ورؤية كل شيء في الروح الكلي. والشخص الذي يحقق هذا الهدف يحيا، أينما كان، في الروح الكلي، ويصل إلى القداسة.

لقد أحدثت الغيتا أثراً كبيراً في الهندوس حتى يومنا هذا. ومن هؤلاء غاندي (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨)، الزعيم الشعبي المنادي باللاعنف. ومن أسباب تعلقهم بها أن كريشنا يساوي فيها بين كل الناس، من رجال ونساء وفقراء وأغنياء، مزيلاً الحواجز بين الطبقات والعشائر. كما يجدون فيها تعبيراً قوياً عن العنصر العاطفي في الدين.

مرَّ معنا ذكر اليوغا. هذه وردت للمرة الاولى في الاوبانيشاد، ثم عرفت تطوراً هائلاً على يد باتانجالي (Patanjali) في القرن الثاني للميلاد. وتقوم طريقته على خطوات، أولها قتل شهوات النفس، ثم المثابرة على النظافة الجسدية والهدوء والدرس والصلاة، والجلوس في وضع معين مع التنفس المنتظم، وإشاحة النظر عن المحسوسات والتركيز على فكرة واحدة إلى حد الاقتراب من اللاوعي. بعد ذلك يكون العقل قد فرغ من كل محتوى، فينجذب إلى المطلق ويتحد معه. هكذا تكون نتيجة اليوغا تحرير النفس من العالم الخارجي والسببية الطبيعية والقيود الأرضية. والعالم الظاهر وهم (maya) ومعرفته جهل. والمعرفة الصحيحة هي معرفة الجوهر أو المطلق. وهذه لا تتم إلا عندما يكتشف المرء أن الأفراد، من نفوس وأشياء، هي تجليات للمطلق. وهناك ممارسون لليوغا قالوا إن الخطوة الأخيرة تُكسبهم قوة خارقة، مثل الارتفاع عن الأرض، وتجاوز حدود الزمان والمكان، والوجود في أمكنة عدة في وقت واحد.

٢، ٤ . ليس من الضروري أن تكون عامة الهندوس مطلعة على ما سبق وصفه من عقائد وطرائق. فهم ورثوا ممارسات شعبية يحتفظون بها في أقاليمهم، تجمع عناصر

متنافرة من غير فكر منهجي. ففي القرية الواحدة تقوم هياكل يخدمها كهنة، جنباً إلى جنب مع مزارات شعبية يصلي الناس أمامها دونما استعانة برجال دين. أما موقف رجال الدين فهو، على تسامحه، قلِق من هذه الممارسات. وربما كانت عامة الهندوس تؤمن بالتعددية. فالمؤمن العادي، على رغم إجلاله إلهاً واحداً ووضع صوره في منزله، له عدد هائل من الآلهة التي يجلّها كلها ككائنات فائقة للطبيعة. وهو يتنقل من مزار إلى مزار، حيث كل إله مختصٌّ بتلبية حاجة معينة. وهذا يشبه وظائف عدد من القديسين أو الأولياء في بعض الممارسات المسيحية والإسلامية.

وتحصل العبادة الهندوسية في المنزل أو في المعبد أو في أي مكان آخر، حيث يصلي الكاهن أو أحد أفراد العائلة أمام صورة مقدسة للإله. وفي المعابد يصلي الكهنة على نيّة الجميع يومياً. وهناك ملايين الهنود الذين يحجّون إلى الأماكن المقدسة. وهي كثيرة جداً، وقد ازدادت عدداً على مر السنين. ويمكن أن يستمد المعبد قداسته من المكان الذي يقام فيه، أو يغدق قداسةً على المكان. ولدى الهنود كثير من الأماكن المقدسة المرتبطة عموماً بمعجزات وَلّدت قصصاً لدى الناس من جيل إلى جيل. لكن معظم هذه الأماكن قامت على ضفاف الأنهار. وقد نظر الهندوس إلى مجاري المياه عندهم، من منابعها حتى مصابها، نظرة تقديس، وأنشأوا عليها قصصاً حول زيارة أحد الآلهة لها وتكريسها. ومن الأعمال التي يثاب عليها الإنسان قطعه ضفاف الأنهار ووقوفه عند كل بقعة مقدسة وقراءة القصص المتعلقة بها. وأقدس الأنهار جميعاً الغانج. ويقال إنه ينبع عند قدمي فيشنو، الإله الحافِظ وناصر الخير على الشر، في السماء. ويُعتقَد أن هذا الإله يأتي إلى الأرض كلما احتاج الناس إليه، راكباً طائر الغارودا، وأنه انحدر تسع مرات وما يزال له انحدار عاشر، يأتي فيه ممتطياً جواداً أبيض وحاملاً سيفاً من لهب. وسوف يأتي ليخلص الأبرار ويُهلِك الأشرار، وذلك في نهاية الدورة الرابعة من عمر الأرض.

ويؤمن بعض الهندوس بقداسة البقرة. ومن هؤلاء غاندي الذي قاد حملة لحماية البقر. وقد اعتَبر البقرة «رمزاً لكل العالم الواقع تحت سلطة الإنسان الذي يستطيع، من خلال البقرة، أن يكتشف وحدته مع كل شيء حي». وفي نظر غاندي أن «حماية البقرة تعني حماية كل خليقة الله غير الناطقة».

وهناك نظرة تقديس إلى رجال الدين. فالبراهمي يقوم مقام رب الخلائق، وهو

أرفع الناس على هذه الأرض. ويجب إجلاله مهما كانت تصرفاته. ولئن لم تجد هذه النظرة ترجمتها العملية على الدوام، إلا أن كل هندوسي يتمنى أن يولد براهمياً في الحياة الثانية. وأرفع البراهميين مقاماً جماعة الغورو، أي طبقة المعلمين. وفي منزل كل غني غورو (guru) يعلّم أفراد عائلته اصول الإيمان والحياة الصالحة. وربما خدم الغورو الواحد أكثر من عائلة.

وهناك طبقة القديسين (bhakti)، الذين يقتعد بعضهم المعابد ويسير بعضهم في الشارع نصف عارٍ. ويركض الناس وراءهم جامعين غبار أقدامهم. وبعضهم ينام على أسرّة من مسامير لإهانة الجسد وتجاوُزه والتركيز على الروحانيات. وقد نشأت هذه الطبقة في القرن الثالث عشر، وتأثرت بالأديان التوحيدية. وخلّفت أناشيد صوفية كثيرة تعكس حرارة إيمانها.

٢، ٥ . ظلت هذه الظاهرة بارزة حتى القرن التاسع عشر الذي شهد نشوء نوع من الليبرالية في الفكر الهندوسي، بأثر من تعاليم الارساليات المسيحية، تجلّت في أربع حركات:

□ حركة براهمو (Brahmo Samaj): نشأت هذه الحركة في كلكتّا عام ١٨٢٨ على يد رجل دين هندوسي متوقد الذكاء، اسمه رام موهان روي (١٧٧٢ - ١٨٣٣). وهو تأثَّر بما وجده إيجابياً في البوذية والزردشتية والإسلام والمسيحية، إضافةً إلى الهندوسية، ورأى فيها جوهراً روحياً واحداً. وجَعل محور حركته الدينية ذلك الجوهر، وهو وحدانية الله وروحانيته وشخصانيته. والله خالق الكون وحافظه الذي لا يتبدل. وقد رفض روي كل أنواع التعددية وعبادة الأوثان، داعياً إلى تطهير الهندوسية من هذه العناصر. ورأى في تعاليم المسيح «مرشداً إلى السعادة والسلام». وفي سعيه إلى إيجاد دين شامل، تخلى عن الكثير من عقائد ديانته التي لا تتفق والجوهر الروحي الواحد في العقائد الاخرى، مثل عقيدة التناسخ والعقيدة القائلة بذوَبان الروح الفردية في الروح الكلي. وأحيا دعاة هذه الحركة طقوسهم من غير تماثيل وصور وذبائح. وللمرة الاولى في تاريخ الهندوسية صار المؤمنون جميعاً يشاركون في الخدمة، فيرتّلون ويقرأون الكتب المقدسة كما في البروتستانتية. وانضم إلى تلك الجمعية عدد كبير من أرستقراطيي الهند، منهم جد الشاعر البنغالي رابندرانات طاغور وأبوه، اللذان أصبحا من قادتها. وفي العام ١٨٦٠ انشقت الحركة

على يد كيشاب تشاندرا سن (١٨٣٨ ـ ١٨٨٤) الذي دعا إلى إزالة العشائرية والطبقية من الهندوسية وإلى الزواج المختلط. ثم انشقت عن سن جماعة اخرى، فيما اقتربت تعاليمه هو أكثر فأكثر إلى المسيحية، وظن أنه يتابع رسالة المسيح على الأرض. إلا أن الجمعيات الثلاث ما تزال تدعو إلى دين شامل، قائم على ابوّة الله والاخوّة بين البشر.

□ حركة آريا (Arya Samaj): نادت هذه الحركة بالعودة إلى الكتابات المقدسة الاولى، أي الفيدا. وارتكزت إلى العنصر القومي وقاومت الغزو المسيحي والغربي، على نقيض حركة براهمو. وقد أسسها عام ١٨٧٥ دايانَند سارَسفاتي (١٨٢٤ ـ ١٨٨٣)، وهو رجل دين ثار في حداثته على عبادة شيفا، إله الانحلال والموت، ثم تنسَّك وأشبع نفسه بقراءة الاوبانيشاد. وما لبث أن اقتنع بأن ديانة الفيدا هي الأصفى والأنقى، لأنها غير ملوثة بعبادة الأوثان وغير متعلقة بالقبلية. وعَلّم بين الناس أن الفيدا وحي الله المباشر، وأنها لا تقول بالتعددية ولا بوحدة الوجود. ووجد فيها كل الفكر الماضي وبذار كل فكر آتٍ، ورأى أنها تستبق نتائج العلوم العصرية واكتشافاتها جميعاً. وهناك اليوم جناحان من هذه الحركة، واحد ليبرالي والآخر محافظ. والاثنان يقومان بالأعمال التربوية والخيرية في شمال الهند، ويلقنان العلوم الحديثة انطلاقاً من الفيدا.

□ حركة راماكريشنا: هذه الحركة تدعو إلى التسامح واحتواء الأفكار الاخرى. وقد أنشأها قديس هندوسي من القرن التاسع عشر، اسمه راماكريشنا (١٨٣٤ ـ ١٨٨٦)، ولد في عائلة براهمية في البنغال وأصبح كاهناً في كالي بالقرب من كلكتّا. ولم تُروِ نفسَه الممارساتُ الكهنوتية، بل تاق إلى خبرة دينية شخصية. وراح يمارس اليوغا، مركّزاً أفكاره على تمثال الإلهة كالي، الامّ المقدَّسة. وأوصله ذلك التركيز إلى حال من النشوة الروحية تكررت مراراً وازدادت قوةً. وأدرك، منذ البداية، أن تلك كانت خبرة دينية أصيلة، أي خبرة في اتجاه معرفة الله. واستمرت خبرته اثنتي عشرة سنة، أحس خلالها أنه مارس كل الأديان، التي وجد فيها طرقاً مختلفة إلى الله، كما وجد في الخلائق جميعاً تجليات لله. ودعا إلى قبول جوهر التراث الديني الغربي واحتوائه في الهندوسية. وفي السنوات الست الأخيرة من حياته تحلقت حوله جماعة منظمة من التلاميذ، يقودها طالب حقوق شاب اسمه سوامي فيفيكاناندا

(Swami Vivekananda). وكان فيفيكانندا (١٨٦٢ - ١٩٠٢) خطيباً مفوهاً ومدافعاً عنيداً عن الفيدا. وخلَف راماكريشنا ونشَر حركته حول العالم، مؤسساً لها فروعاً في الهند وخارجها. وكان الناطق باسم الهندوسية في برلمان الأديان الذي عُقد في مدينة شيكاغو الأميركية عام ١٨٩٣، حيث أحدث أثراً عظيماً لدى المشاركين.

□ الحركة العلمانية: هذه الحركة تعني قبول العلم والتكنولوجيا العصريَّين ورفض الدين. وعلى رغم اعتداد معظم الهندوس بالروحانية الهندية، فقد شهد القرن الأخير نزوعاً قوياً نحو المادية والعلمانية. ومن نتائج هذا النزوع إشاحة أعداد كبيرة من الهندوس عن الدين التقليدي الذي باتوا ينظرون إليه كمجموعة خرافات قائمة على نظرة قديمة إلى الحياة والكون والإنسان. وقد رموا الدين بالتشاؤمية ورفض العالم. لكن العديد منهم ظل محافظاً على انتمائه الديني الاسمي لِدَواعٍ عائلية واجتماعية. ووجدت الأفكار الشيوعية والماركسية صدىً في أوساط الشباب الهندوس الذين رأوا أن الهند كان لها مقدار ضخم من الروحانية والدين، وأنها تحتاج إلى الأفكار المادية لكي تلحق بالنهضة الحديثة.

لقد أحدثت هذه الحركات الاصلاحية أثراً كبيراً في الهند. ولم يقتصر هذا الأثر على الجانب العقائدي الذي تجلى في اكتشاف جوهر أو معنى روحيٍ واحد في كل الأديان، لكنه ظهر في المجتمع أيضاً، فضعفت حدّة التمييز الطبقي، وأُلغي زواج الأطفال بقانون حكومي صدر عام ١٩٣٠ . ويعود زواج الأطفال في الهند إلى تقليد من القرن الخامس قبل الميلاد، يقتضي «تزويج» الفتاة بعد شهور من ولادتها، على أن تنتقل فعلياً إلى بيت حميها في سن السابعة أو الثامنة ليسهل عليها اكتساب عاداتهم. ومن النتائج المأساوية لهذه الممارسة تَرمُّل بعض الفتيات قبل «الزواج»، الأمر الذي، وفق شرعة مانو، يحرمهنّ الزواج الفعلي مرة اخرى. وكن يقضين حياتهن في البؤس ضمن منزل «الزوج» الراحل، حيث كان الرجال ينظرون إليهن كعبء على العائلة ويسخّرونهن للخدمة المنزلية. أما الرجال المترملون فكان يُسمح لهم بالزواج من جديد. وهذا يعني، معظم الأحيان، زواج كهل أو عجوز من فتاة في مقتبل العمر، إذ من المستحيل أن يتزوج الرجل أرملة أو أن يجد فتاة غير متزوجة في مثل سنّه أو أصغر قليلاً. وجاء قانون ١٩٣٠ ليحظّر زواج الفتاة قبل الرابعة عشرة والفتى قبل الثامنة عشرة. إلا أن ممارسته اقتصرت، بادئ الأمر، على الهند البريطانية.

ولئن ظلت الهندوسية ديانة قومية لم تعمّ العالم، إلا أنها تميزت إجمالاً بالتسامح وحملت في نفسها عناصر الدين الشامل. ولكن ظهر فيها حركات متعصبة، منها «منظمة الخدمة القومية» التي دعا أعضاؤها إلى جعل الهندوسية دين الدولة وجعل الهند دولة هندوسية. وقد قُتل غاندي عام ١٩٤٨ على يد مسلح من هذه المنظمة. كما شهدت الهندوسية حركات تناهض التحول إلى دين آخر.

ولكن في الطرف الآخر يقف مفكر وكاتب وخطيب بارز تأثر بحركة براهمو المنفتحة وقُيض له أن يصير رئيس الهند. هذا هو سارفيبالي راداكريشنان الذي ترك مؤلفات كثيرة تناولت الهندوسية في ذاتها وفي علاقتها بالأديان الاخرى، مع كتابات تقارن بين طرائق التفكير في الشرق والغرب. وقد وَجد راداكريشنان في الهندوسية أعظم دين، وفي الصوفية لبّ الهندوسية.

٢، ٦ . هناك ديانتان هنديتان اخريان، آثرنا أن نبحثهما في هذا الفصل المخصص للهندوسية، وإن كانت كل منهما ديانة قائمة في ذاتها، هما: الجاينيّة والسيخ. الاولى ليس لها أتباع كثيرون اليوم، لكنها كانت بمثابة حلقة وصل بين الهندوسية والبوذية. والاخرى محاولة توفيقية بين الهندوسية والاسلام، ظهرت في القرن الخامس عشر وصار أتباعها يشكلون قوة فاعلة جداً في الهند.

الجواب الذي أعطته الجاينيّة حول الخلاص أو الانعتاق من العودة المتكررة إلى هذه الحياة كان النسك الذي يتحقق من خلاله الانتصار على الجسد ورغباته، أي على القوى التي تشدّ الإنسان إلى العالم والمادة والخطيئة. وأتباع الجاينية هم «الجايين» (Jains)، أي غالبو المادة، على غرار ماهافيرا (Mahavera) مؤسس الجاينية.

وُلد ماهافيرا، حسب الروايات، في منطقة فايسالي، وهي مقاطعة بيهار اليوم، عام ٥٩٩ قبل الميلاد، وعاش حتى العام ٥٢٧ . ومعنى اسمه «الرجُل العظيم» أو «البطل». ويقال إن أباه كان ملكاً (راجا)، وإنه لم يكن ابنه البكر. لذلك استطاع اعتزال الامارة والانصراف إلى النسك لاحقاً. وعاش في طفولته وحداثته حياة مترفة، في رعاية خمس مربّيات. لكنه تخلى عن هذه الملذات عند تنسكه. وكان قد تزوج وأنجب بنتاً قبل اعتزاله حياة الامراء.

وكان ماهافيرا يرتاد بستاناً خارج البلدة، حيث عاشت مجموعة من الرهبان الذين اتّبعوا طريقة ناسك اسمه بارشفا (Parshva) كان قد ظهر قبل قرن أو اثنين من

الزمن وأنشأ رهبنة أُعطيت اسمه. وأحب ماهافيرا الطريقة الرهبانية، لكنه قرر ألا يعتزل العالم خلال حياة والديه. وما إن توفي والداه حتى أخذ يستعد لتلك الحياة، وكان في الثلاثين. واستشار أخاه في الأمر، فوافق على طلبه. لكنه سأله أن يمكث سنة اخرى في القصر، علّه يبدّل رأيه. إلا أنه أمضى تلك السنة وهو يوزع مقتنياته من ذهب وفضة وماشية وعربات.

وفي بداية الشتاء التالي انضم إلى جماعة بارشفا. واحتفظ برداء واحد، وقطع على نفسه عهداً بأن يهمل جسده ويقبل كل مصيبة تحل عليه، سواء جاءت من الآلهة أو من البشر أو حتى من الحيوانات. وبعد أشهر من اعتزاله العالم، خلع رداءه وراح يمشي عارياً في القرى والسهول في وسط الهند، وهو يرجو لنفسه الانعتاق من دورة الحياة والموت والولادة المتكررة. وكان على قناعة تامة بأن خلاص النفس من الشر، أي من المادة العالقة بها، غير ممكن إلا بممارسة أقصى أنواع النسك، وأن حفظ النفس في حال النقاء يقتضي عدم إيذاء أي كائن حي. والعقيدتان كلتاهما من قناعات الأسلاف. لكن ماهافيرا مارسهما على نحو صارم جداً.

وظل ماهافيرا يتنقل من مكان إلى آخر اثنتي عشرة سنة، وقد نَذر إهمال الجسد والتواضع والفقر، باحثاً عن الانعتاق. ولم يكن، في تجواله، يمكث أكثر من ليلة واحدة في قرية وأكثر من خمس ليالٍ في مدينة، لأنه لم يشأ أن ينشئ أي علاقة مع الأمكنة أو البشر من شأنها أن تُعلّقه بهم أو تعيده إلى العالم وملذاته. وفي النهاية حصل على ضالّته، إذ بلغ حال النرفانا القصوى التي تسمى «كيفالا» (kevala). وكل المذاهب الجاينية تعتقد أن ماهافيرا يحيا اليوم حال نعمة قصوى، غير خاضعة للولادة المتكررة.

في اعتقاد الجاينيين أن هناك تناقضاً تاماً بين النفس والجسد، أي بين الروح والمادة. وهم يرتّبون كل الموجودات في صنفين: (١) الكائنات الحية (jiva)، وهي مكونة من نفوس أو أرواح، و (٢) الكائنات غير الحية (ajiva)، وهي مكونة من المادّة. والمادة، كما الروح، أزلية. ولكن في حين أن المادة شرّ، فالروح خير. والنفس لا تصير كاملة إلا عندما تتحرر كلياً من المادة. وكمالها يعني الوجود في حال من المعرفة التامة والقوة التامة والنعمة التامة. وعندما تتحرر النفوس من المادة التي تكبّلها، ترتفع إلى قمة الكون حيث تنضم إلى النفوس التي سبقتها.

وعند الجاينيين أنه ليس هناك إله واحد للكون، بل هناك آلهة عدة تحتل أمكنة مختلفة في السموات. إلا أن علاقة الإنسان مع الآلهة ليست شخصية، والصلاة لها لا تنفع شيئاً. فالخلاص يناله الإنسان بجهده هو للانعتاق التام من المادة. وإذا لم يحقق هذا الانعتاق، فسيكون مكتوباً عليه لعنة العودة.

الخلاص، إذاً، لا يأتي من آلهة ولا من كهنة ولا من أي كلام يتفوه به الآخرون. والكتب المقدسة، مثل الفيدا، ليست مقدسة حقاً في نظر الجاينيين، ولا هي تمنح الخلاص والانعتاق. وهناك عامل واحد يقوم عليه الخلاص، هو العامل الفردي الداخلي. ومن أقوال ماهافيرا المأثورة: «اعلم أيها الإنسان أنك صديق نفسك. فلماذا تسعى إلى صديق خارج نفسك؟».

الطريقة الوحيدة لتحقيق الانعتاق هي، حسب ماهافيرا، ممارسة القوانين النسكية الصارمة. وهناك قوانين للنسّاك وأُخرى للعامّة. أما النذور النسكية فهي خمسة: (١) التعهد بعدم قتل أي كائن حي، متحرك أو غير متحرك، والتخلص من شهوة التسلط على هذه الكائنات. (٢) عدم الكذب وعدم حَضّ الآخرين على الكذب أو الموافقة على قوله، وعدم قول الكلام النابع من غضب أو طمع أو خوف أو خداع. وهذا يعني أن الصدق يقتضي التحرر من الغضب والجشع والخوف والخداع والهزل، وأن الكلام الصحيح يجب أن ينبع من التفكير العميق. (٣) عدم السرقة، أي عدم أخذ ما لا يُعطى في قرية أو مدينة أو غابة، مهما كبر أو صغر، وعدم حمل الآخرين على الأخذ غير المعطى أو الموافقة عليه. (٤) التخلّي عن كل رغبة جنسية. (٥) التخلي عن كل ارتباط أو علاقة، بكل شيء حي أو غير حي.

وقد وضع نسّاك الجاينية مبادئ للعامّة أقل صرامة، هي الآتية: (١) عدم قتل أي حياة. (٢) عدم الكذب. (٣) عدم السرقة. (٤) عدم الزنى. (٥) عدم الجشع، بل الاكتفاء بالقليل من المقتنيات. (٦) اجتناب الخطيئة، عبر اجتناب السفر مثلاً. (٧) اجتناب الشرور الممكنة والتنبُّه لها. (٨) تكريس أوقات خاصة للتأمل. (٩) تخصيص أوقات لنكران الذات. ومن هذا القبيل الترهُّب لمدة معينة. (١٠) الزكاة، خصوصاً التبرع للنسّاك.

هكذا نرى أن الجاينية دين يطغى عليه الجانب النسكي. والحقّ أن مبادئ الجاينية الخُلقية أكسبت أتباعها قيمةً اجتماعية واحتراماً من الآخرين. ومن هذه المبادئ

الامتناع عن المقامرة وأكلِ اللحوم وشربِ الخمر والصيدِ والسرقةِ والغشّ والزنى. وقد كانت هذه المبادئ الشريفة خير معين للجاينيين على الاستمرار والنمو.

لقد أحدث ماهافيرا أثراً كبيراً على أتباعه. وبعد وفاته أُلِّفت قصص كثيرة حول حياته. فقيل إنه وُلد على نحو معجز، فنزل من السماء ليدخل رحم امرأة. وعندما اكتشف الآلهة أن المرأة من طبقة الكهنة، نقلوا الجنين إلى رحم امرأة من طبقة الأشراف. ونما من غير خطيئة، وكان كلّي القدرة، إذ أمكنه أن يعرف ويرى أحوال جميع الكائنات الحية في العالم. ومن الروايات حول ماهافيرا أنه الحلقة الأخيرة من سلسلة مخلِّصين يُدعون «تيرثانكارا» (tirthankaras). وقد سبقه ثلاثة وعشرون مخلِّصاً، كان آخرهم بارشفا. وتوزعت العبادة على هؤلاء جميعاً، وبُنيت لهم المعابد في أنحاء البلاد، مضيفةً الكثير من الجمال إلى فن العمارة في الهند.

ومنذ مراحلها الاولى، انشقت الرهبنة الجاينية إلى نوعين: فهناك الرهبان المتحررون الذين يرتدون الثياب ويَقبلون النساء في عدادهم، وهناك الرهبان المتشددون الذين لا يلبسون الثياب، على غرار المؤسس، ولا يقبلون النساء لأنهنّ، كما يعتقدون، أصل كل الشرور والخطايا، ولا يمكنهنّ بلوغ النرفانا.

إن أتباع الجاينية ليسوا كثراً بالنسبة إلى عدد سكان الهند. فهم لا يتجاوزون المليونين كثيراً. ويعيش معظمهم في منطقة بومباي. ولم تمتد هذه الديانة خارج شبه القارة الهندية. وهناك قصة حكمية معروفة جاءت من الكتابات الجاينية. وهي تتحدث عن عميان ستة وَضعَ كل منهم يده على جزء من فيل ضخم، فوجده شبيهاً بالمكان الذي سقطت يده عليه: فهو هنا مثل مروحة، وهناك مثل جدار، وهنالك مثل حبل... ولم يدرك أي منهم الحقيقة، لأن الحقيقة كلّية وليست جزئية. ووهم توحيد الجزء بالكل هذا ملازم للفكر الانساني في مختلف جوانبه. وفي اعتقاد الجاينيين أن النفس النقيّة والحرّة، أي تلك التي ارتقت إلى السماء الجاينية المنعتقة من المادة، تملك وحدها المعرفة التامة.

٢، ٧ . السيخ ديانة تعتنقها أقلية هندية ذات فعل ضخم على المسرح السياسي، خصوصاً في دعوتها إلى الانفصال وإقامة دولة مستقلة (خالستان) في مقاطعة البنجاب المقسمة حالياً بين الهند وباكستان، على غرار ما فعله المسلمون حينما أنشأوا الكيان الباكستاني عام ١٩٤٧ . وهي ديانة توفيقية ـ تأليفية، أسسها قبل نحو

خمسمئة سنة هندوسي اسمه ناناك، انطلاقاً من بعض التعاليم الهندوسية والإسلامية. وقد سبقه عدد من المصلحين الهندوس الذين تأثرت غالبيتهم بالناحية التوحيدية في الإسلام. والمسلمون دخلوا الهند في القرن العاشر للميلاد، وتسنى لهم، في القرن التالي، أن يحكموا شمال غرب الهند قبل أن يبسطوا سيطرتهم على معظم أجزاء البلاد.

ومن المصلحين شاعر هندوسي من القرن الثاني عشر اسمه جايديف، دعا إلى التخلي عن الطقوس والمظاهر التي لا نفع منها، وتكرار اسم الله بتقوى. وبعد قرنين ظهر مصلح آخر باسم راماناندا، دعا إلى طرح بعض الطقوس الشكلية، ومنها التمييز الطبقي والامتناع عن اللحوم. وكان لذلك المصلح تلميذ أعظم منه، اسمه كبير (١٤٤٠ - ١٥١٨)، ما يزال لمذهبه أتباع في الهند حتى اليوم. هذا استمد من المسلمين توحيدهم الصريح وكرههم للأصنام. ورفَضَ التسليم بأن الله يمكن تمثيله بحجر أو رسم أو لون، كما رفض بقية المظاهر الدينية من طقوس وكتابات ونسك وحج إذا كانت ممارستها خالية من الجوهر والصدق والفضيلة. وعنده أن الله يكفي لتحرير الإنسان، مهما كانت طبقته، من قانون العودة المتكررة. وكتب كبير أشعاراً غنائية جميلة تنم عن صوفية متأصلة، جُمعت في كتاب مع قصائد مماثلة نظمها أصدقاء له.

وأحدثَ ذلك المصلح أعظم أثر على مؤسس السيخ ناناك الذي ولد عام ١٤٦٩ في قرية تالواندي قرب لاهور عاصمة البنجاب. وكان والداه من عشيرة خاتي المتحدرة من الأشراف، لكن العائلة لم تكن في عداد الأغنياء. وقد حكم البلدة آنذاك هندوسي تحول لاحقاً إلى الإسلام، لكنه ظل متسامحاً مع أتباع الدين القديم، ودعا إلى التوفيق بين الديانتين. ويقال إن ناناك تزوج وأنجب ولدين، وإن عائلته بقيت مع والديه فيما ذهب هو إلى بلدة سلطانبور لتسلم وظيفة حكومية. وهناك راح يؤدي واجباته بجد، ويقضي الليل في الصلاة والترتيل الديني. وانضم إليه صديق مسلم من بلدته، هو ماردانا الذي كان ذا أثر مهم في عمل ناناك التبشيري. وأصبح الاثنان نواة حلقة دينية.

وذات يوم بينما كان ناناك يستحم في نهر وسط غابة، حصلت له خبرة روحية بدأت بعدها رسالته. فقد اختفى بين الأشجار وانتقل إلى الحضرة الالهية.

وأعطاه الله كوباً من شراب مقدس وخاطبه قائلاً: «أنا معك. لقد جعلتك سعيداً، وسأمنح السعادة كل من يتبعك. اذهب وبشِّر باسمي، ودع الآخرين يقلدونك. إياك أن تلوّث نفسك بالعالم، بل مارِس الصلاة وفعل الخير والتأمل. لقد قدمتُ إليك هذه الكأس علامةً لعطفي عليك». ويقال إن ناناك تفوه بصلاة أمام الله أصبحت، منذ ذلك الحين، صلاة السيخ الصباحية: «هناك إله واحد، اسمه الحق والخالق. وهو أزلي وغير مولود وموجود بذاته وعظيم ورحيم، وسوف يبقى إلى الأبد».

وبعد ثلاثة أيام خرج ناناك من الغابة لينطق عبارته الشهيرة: «ليس هناك هندوسي ولا مسلم». وكانت تلك بداية حملة تبشيرية أراد لها أن تعمّ بلاده وتجتاز حدودها، لكنها اقتصرت على بعض أجزاء الهند. وأخذ يجول الهند شمالاً وغرباً وهو ينشد التراتيل الدينية، ويرافقه ماردانا، الذي كان أول الأتباع، عازفاً. وجمع حوله عدداً من التلاميذ (السيخ). ولم تعرف الجماعة نجاحاً ملحوظاً حتى وصلت إلى البنجاب. وكان ناناك في التاسعة والستين عندما مات رفيقه ماردانا. فعيّن أحد التلاميذ، واسمه آنغاد، خليفةً له. وتوفي الغورو (المعلم) الأول ناناك عام ١٥٣٨، بعدما تبعه العديد من الهندوس والمسلمين.

قامت عقيدة السيخ على التوحيد والتسليم بسيادة الله الخالق على كل شيء. وقد دعا ناناك إلهه «الاسم الحقّ» لكي يتجنب أن يطلق عليه اسماً مثل الله أو راما أو شيفا أو فيشنو. وإذا كان لا بد من إطلاق اسم عليه، فليكن صفة «هاري» (hari) التي تعني العَطوف، لأن العطف أفضل صفة لله. والله قضى أن يكون الإنسان أعلى مخلوقاته، وأن تكون بقية المخلوقات في خدمته. وهذا جعل السيخ يأكلون اللحوم.

أما الأثر الهندوسي في عقيدتهم فيتجلى في قولهم بأن العالم غير حقيقي. إنه وهم يتقلب مثل التماع البرق الخاطف. وآمن ناناك بقانون العودة المتكررة، فدعا أتباعه إلى إطاعة الله لئلا تُكتب لهم هذه العودة. وما عليهم إلا التفكير الدائم في الله وتكرار اسمه والذوبان فيه. فالخلاص هو الذوبان أو الفناء في الاسم الحق.

وآمن ناناك أن الله متغلغل في كل مكان، وأنه في قلب الإنسان. وأنحى باللائمة على الهندوس والمسلمين لإكثارهم من الطقوس الشكلية التي لا نتيجة لها سوى إلهاء طالب الله عن الوصول إليه. وعلى غرارِ كبير، انتقد ممارسات الهندوس في النسك والحج وإجلال الأصنام. فالله لا يمكن أن يعبَّر عنه بحجر أو خشب.

والإنسان يجده ليس في غابة (النسك) ولا في نهر (الحج)، بل في القلب: «لماذا تذهبون إلى الغابة بحثاً عن الله؟ لقد وجدتُه في بيتي». والتعليم الذي يستمده المرء من الغورو ضروري لهذه المعرفة. والتلميذ (السيخ) الصالح يحيا حياة فاضلة، فيطيع معلميه، ويكون وفياً لزوجته وعائلته، ويتجنب الخوض في المواضيع التي تؤدي إلى جدل وخصام، ويبتعد عن معشر السوء، ويَنشد التقوى والقداسة.

لقد كانت تعاليم ناناك مسالمة جداً. وخلفه تسعة معلمين فيما ازداد عدد الأتباع، قبل أن يصبح كتابهم المقدس، وهو الغرانث (Granth)، بمثابة الغورو الدائم منذ مطلع القرن الثامن عشر. وأهم الخلفاء الأربعة الأوائل أمار داس (١٥٥٢ - ١٥٧٤) الذي اشتهر بتواضعه وتحرره من الطبقية. وتجلت روح السيخ الأُصلية المسالمة في كل ما فعل. وانتهج الجماعة في أيامه النصيحة الآتية: «إذا عاملك أحدٌ بالسوء فتحمّل ذلك. وإذا تحملت السوء ثلاث مرات، فالله نفسه سيحارب عنك في المرة الرابعة».

إلا أن عهد الغورو الخامس أرجان (١٥٨١ - ١٦٠٦) تميز بالانتقال من السلم إلى الحرب. ومن العوامل تَشدُّد السلطات المسلمة، وكذلك قيادة أرجان. لكنه حقق إنجازات، من أهمها إكمالُ بحيرة أمريتسار الاصطناعية والمعبد الذهبي فوق جزيرتها، وجَمْعُ كتابات السيخ المقدسة خوفاً عليها من الضياع. وكان نصف تراتيل الغرانث من نظم أرجان نفسه، ومعظم النصف الآخر من ناناك. وهناك تراتيل من نظم الخلفاء الثاني والثالث والرابع، مع أشعار من جايديف وكبير وسواهما. ولقيت المجموعة إعجاب كبار القوم من صفوف السيخ وخارجها. وعرف الامبراطور المسلم أكبر عن تلك المجموعة من مستشاريه الذين عدّوها من أعمال الكفر. إلا أن أكبر كان متسامحاً. وبعد قراءته كتاب السيخ المقدس لم يجد فيه خطراً، بل زار الغورو أرجان وطمأنه إلى حمايته. ولكن حين توفي أكبر خلفه ابنه جاهانغير الذي عُرف بتعصبه وعنفه. وألقى القبض على أرجان بتهمة التآمر، وظل يلاحقه ويضطهده حتى وفاته. وكان أرجان قد ترك لابنه وخليفته هار غوفيند النصيحة الآتية: «اجلس بسلاحك الكامل فوق هذا العرش، واتخذ لنفسك أفضل جيش ممكن».

وأطاع هار غوفيند (١٦٠٦ - ١٦٤٥) نصيحة والده. ولدى مبايعته رفض أن يلبس العمامة والقلادة اللتين تسلمهما من أسلافه لأنهما علامة المساومة. وعوض

ذلك امتشق سيفاً وأحاط نفسه برجال أشدّاء وبنى أول حصن للسيخ. ومع الوقت نما جيشه حتى صار يضم آلاف الرجال الذين موّلهم من خزينة المعبد الذهبي في أمريتسار. ومنذ ذلك الحين أدرك الحكام المسلمون قوة الجماعة، وعرفوا أن في إمكانها تهديد النظام في شمال غرب الهند. وشن هار غوفيند حرباً على الحكم، وأسر على يد جاهانغير الذي كان قد اضطَهد والده. لكنه أُطلق بعد دفع غرامة مالية.

واستمر الصراع حتى أيام الغورو العاشر غوفيند سينغ (١٦٧٥ - ١٧٠٨) الذي أرادت جماعته الانفصال عن المسلمين وتأسيس دولة خاصة بها. وكان غوفيند شديد البأس وحكيماً، وأدرك أن السيخ كانوا أضعف من خصومهم. وإذ كان يتحين الفرصة للحرب، راح يكتب الشعر على هيئة تراتيل قتالية. وجُمعت تلك التراتيل في كتاب سُمّي «غرانث الغورو العاشر» وأُلحق بالغرانث الأول. ويقال إن غوفيند وضعه ليلهب جماعته على القتال، بعدما أدرك أن قراءة الغرانث الأصلي تجعل منهم اناساً مسالمين. وكان ابتكاره الأكبر الطقس الذي سماه «معمودية السيف»، قائلاً إنه وحي من الله. وتقوم هذه المعمودية على تناول شراب محلّى ممزوج بالسيف، فيصرخ الجماعة على الأثر: «الأطهار هم من الله، والنصر لله». والذين اعتمدوا بمعمودية السيف شكلوا جماعة «الخالصة»، أي الأطهار الأنقياء، واكتسبوا اسم «سينغ»، ومعناه الأسد. وكان عليهم إطلاق شَعر رؤوسهم ووجوههم وحمل خنجر وارتداء ملابس خاصة. وتعهدوا بعبادة الله الواحد غير المنظور وإجلال الغورو وكتابهم المقدس. واتبعوا نظاماً صحياً في المأكل والمشرب والراحة. ولكن لم يصبح كل واحد من السيخ «أسداً»، بل بقي بعضهم مسالمين على غرار ناناك.

وخسر الغورو غوفيند سينغ ابنيه في الحرب، بعدما وضع عليهما الأمل في خلافته. وقُتل هو نفسه على يد أحد المسلمين. وكان قد أوصى جماعته أن يعتبروا الغرانث بمثابة الغورو بعده. ومنذ ذلك الحين يعامَل الغرانث في معبد أمريتسار الذهبي كما لو كان يحمل الصفات الإلهية - فيوضَع صباحاً على عرش منخفض تحت قبة فضية بعد إلباسه حلة ثمينة، وفي المساء يوضع على سرير ذهبي داخل غرفة مقدسة معزولة تماماً عن العالم.

وفي أيام الاستعمار قاوم جماعةُ السيخ، وكانوا قد سيطروا على مقاطعة البنجاب كلها، الجيشَ البريطاني الذي حاول إخضاعهم عام ١٨٤٥ ثم عام ١٨٤٨،

إلى أن استسلم حاكمهم عام ١٨٤٩ . وبعد ذلك قام تعاون وثيق بين السيخ والمستعمرين البريطانيين الذين اعجبوا بتلك الفئة لشجاعتها وأكلها اللحوم. ولكن بعد تقسيم الهند عام ١٩٤٧، جُزئت مقاطعة البنجاب بين باكستان والهند، ووقعت أمريتسار تحت سيطرة الهندوس. وصار السيخ يحاربون ضد المسلمين والهندوس معاً. واشتدت نزعتهم الانفصالية حتى باتوا ينظرون إلى أنفسهم كما لو كانوا عرقاً قائماً في ذاته.

الفصل الثالث

البوذيّة



البوديساتفا غيانين الذي يمثل العطف والرحمة

(تمثال صيني من الخزف يعود إلى القرن السابع عشر)

٣، ١ . إذا كانت الجاينية وجدت في النسك والتصوف طريقة للانعتاق من العودة المتكررة إلى الحياة، فالجواب الذي أعطته البوذية على السؤال الأساسي في الهند هو أن ثمة طريقاً وسطاً.

هناك شبه كبير بين حياة مؤسس البوذية ومؤسس الجاينية، جعل بعض الدارسين الأوائل يوحّد بين بوذا وماهافيرا. فالاثنان، حسب الروايات التقليدية، وُلدا في عائلة من طبقة الأشراف. والاثنان ثارا على أوضاعهما. وكل منهما تزوج وكان له طفل واحد، ثم ترك حياته العائلية وهام في الطبيعة وترهَّب، ثم أسس نظاماً نسكياً جمع الرجال والنساء وزالت فيه الفوارق الطبقية. والاثنان كانا غير مقبولين هندوسياً لأنهما رفضا قداسة الفيدا. لكن الدارسين اليوم يعرفون أن نقاط الشبه هذه آتية من الظروف التاريخية المتماثلة التي عاشها الاثنان، وأن الاختلاف بينهما يتجاوز الاتفاق.

ولد سيدارثا غوتاما (Siddhartha Gautama)، مؤسس البوذية، عام ٥٦٠ قبل الميلاد، في منطقة سهلية مخصبة على سفوح الهملايا، لا تبعد كثيراً عن بينارِس شمال الهند. وكان أبوه زعيماً لقبيلة ساكيا، وشاء لولده، حسب الرواية، أن يشب ليصير امبراطوراً على كل بلاد الهند. لكن آماله خابت، إذ شب الصبي ليرفض ما رآه في منزل والده من غنى فاحش. وقبل العشرين تزوج غوتاما أميرة من الجوار. ولم تنقضِ سنوات قليلة حتى اكتشف أنه غير سعيد في داخله. وقطع عهداً على نفسه أن

يهجر الحياة العائلية لاحقاً. وعندما أنجبت له زوجته صبياً وهو في أواخر عشريناته، شعر أن الوقت حان لتحقيق رغبته. وحلق شعر رأسه ولحيته وخلع ملابسه الثمينة وارتدى ثوباً أصفر خشناً اقتداءً بناسك كان قد رآه سابقاً، واستهلّ مرحلة نسك في البراري استمرت ست سنوات. وكانت تلك السنوات مرحلة صراع مع الذات وبحث عن الحقيقة والخلاص، اختبر غوتاما خلالها الطريقتين المعروفتين في الهند آنذاك: طريقة التأمل الفلسفي على غرار الهندوس، وطريقة النسك الصارم على غرار الجاينيين. فوجد أن التأمل الهندوسي استعداداً لدخول «منطقة العدم» لن يحقق طلبه، وأن الاماتة الجسدية، التي مارسها إلى حد يفوق ممارسة غلاة الجاينية أنفسهم لها، قربته من الانهيار التام إذ بات جسمه عاجزاً عن تغذية عقله.

إلا أن غوتاما لم يستسلم في بحثه عن الحقيقة، بل أصبح تفكيره أكثر عمقاً. وقصد مكاناً اسمه بودغايا، حيث جلس في كهف تحت شجرة صارت تدعى «شجرة المعرفة» أو «شجرة بو» (bo). وهناك دخل مرحلة تأمل قُيض لها أن تؤثر في حياة الملايين بعده. وتأمل في خبرته السابقة، متسائلاً عن سبب إخفاقه في تحقيق الخلاص. وفجأة جاءه الجواب: البؤس البشري كله آتٍ من الرغبة الجامحة في ما هو غير حقيقي وغير صالح، الرغبة الناشئة من شهوة العيش والاكتساب. وإذا تسنى للمرء أن يتحرر من تلك الرغبة، فلا بد من أن يكتشف السلام الذي سعى إليه البراهميون وقالوا إنهم حققوه عبر النرفانا.

ومع الوقت أدرك غوتاما أنه تحرّر من الرغبة ومن كل توق جسدي، وتطهّر من حالات الذهن غير النقية. واختَبر حالاً من النشوة والغبطة ظهر له معها أن ظلمة الجهل ولّت ونور المعرفة نهض، كما ظهر له أن تكرر الولادة انتهى بالنسبة إليه. هكذا عاش النرفانا على الأرض. ومنذ ذلك الحين أصبح البوذا، أي الإنسان المتنوِّر.

وبعد صراع داخلي حول ما إذا كان سيكتفي بكونه بوذا لنفسه أو يصير بوذا للآخرين أيضاً، قرر أن يعود إلى العالم معلِّماً وناقلاً رسالة الخلاص إلى كل إنسان. وبحث أولاً عن نساك خمسة كانوا قد تركوه ظناً منهم أنه هجر النسك وعاد إلى حياة اللذة والترف، فوجدهم في مكان يسمى «حديقة الأيائل» في بينارِس. وبعد حوار دام أياماً، أجابهم بكلمات صارت تدعى «الموعظة في حديقة الأيائل». ومما قاله: «هناك أمران متطرفان يجدر بمن اعتزل العالم اجتنابهما: تكريسُ الحياة للشهوات

وممارسةُ أفعال الاماتة. أما الأول فهو منحط ولا يعطي نتائج حسنة، وأما الآخر فهو أليم وغير نبيل ولا يعطي نتائج أفضل. وبابتعاده عن هذين الخطين المتطرفين، يصل طالب الحقيقة إلى الطريق الوسط الذي يفضي به إلى المعرفة والحكمة والسلام والتنور والفناء».

وروى غوتاما ما حصل معه، طالباً إليهم تصديق شهادته ومحاولة سلوك الطريق الوسط الذي يدعو إليه. واهتدى النساك الخمسة إلى ذلك الطريق. هكذا أُسست الرهبنة البوذية الاولى (السانغا)، وباشر البوذا عمله التبشيري في شمال الهند. وارتفع عدد الأتباع إلى الستين، ومعظمهم من طبقة الأشراف التي ينتمي هو إليها. لكن العدد ازداد بسرعة، وفيه كثيرون من الطبقات الدنيا ومن طبقة البَراهِمة. وانحلّت الطبقية في تلك الجماعة. وصار الرهبان يتحلقون بعضهم حول بعض في أشهر المطر الثلاثة، فيتبادلون الأفكار والآراء والتعليم والخدمة. وقد نص التعهد الرهباني على إطاعة عشر وصايا: (١) لا تقتل، (٢) لا تسرق، (٣) لا تَزنِ، (٤) لا تكذب، (٥) لا تتناول المخدر ولا السم، (٦) كل باعتدال، ولا تتناول طعاماً بعد حلول الظهيرة، (٧) لا تحضر حفلات الرقص والغناء والتمثيل، (٨) لا تستعمل الزينة ولا العطور، (٩) لا تستعمل الأسرّة المرتفعة أو العريضة، (١٠) لا تَقبل الذهب ولا الفضة.

ويُظن أن وصايا السانغا هذه تمثل الطريق الوسط بين المغالاة في النسك والمغالاة في إشباع الرغائب. وإذا انحرف الناسك عن أي منها، وجب عليه الاعتراف بخطيئته في اجتماع عام. وانضم إلى الجماعة عدد كبير من الرجال والنساء العاديين، إذ لم يُطلب إليهم التقيد إلا بالوصايا الخمس الاولى، فيما قُصرت الوصايا العشر على الرهبان. وبعد انقضاء خمس وأربعين سنة على عمل البوذا التبشيري، مات نحو العام ٤٨٥ قبل الميلاد وهو في حدود الثمانين. ويقال إنه وجد نفسه في شبه عزلة خلال سنواته الأخيرة، إذ لم يبقَ حوله من المخْلصين سوى رفيقه الأقرب أناندا. ويروى عن البوذا في تلك المرحلة قوله: «كم هو شاق أن تجد اولئك الراغبين في التعلم».

٣، ٢ . نشأ غوتاما هندوسياً، ولا يمكن فهم تعاليمه بعيداً عن مفاهيم الاوبانيشاد ولغتها. وانطلق باحثاً عن حقيقة النفس البشرية، وهو ما تدعو إليه الاوبانيشاد. إلا أن البوذا رفض طريقة المعرفة الهندوسية القائمة على التنظير. ويبدو أن اهتمامه بما يسمى

اليوم «علم النفس» كان أقوى من اهتمامه بالمسائل الميتافيزيقية المجردة. ومما جاء في أحد الكتب البوذية عن لسانه: «انتبهوا جيداً لما تكلمت عنه ولما لم أتكلم عنه. أنا لم أقل إن العالم أزلي كما لم أقل إنه غير أزلي، لم أقل إن العالم محدود كما لم أقل إنه غير محدود، لم أقل إن الناسك الذي بلغ حد القداسة يحيا بعد الموت كما لم أقل إنه لا يحيا بعد الموت، لم أقل إن النفس والجسد واحد كما لم أقل نقيض ذلك... إني لم أقل هذه الأشياء لأنها لا تنفع ولا علاقة لها بأساسيات الدين». ويتابع البوذا: «ولكن ما الذي قلته وأوضحته؟ لقد وصفتُ البؤس ومصدره، كما وصفتُ الطريق المؤدية إلى انتفائه. ولكن لماذا وصفتُ هذا؟ لأنه ينفع، ولأنه ذو علاقة بأساسيات الدين ويؤدي إلى غياب الشهوة وإلى الحكمة القصوى والنرفانا».

هذا يعني أن مشكلات الإنسان آتية ليس من طرائق تفكيره، ولكن من طرائق شعوره. وكل تفكير يقوم به الإنسان الحكيم يجب أن يصب في طريق معرفة رغباته والسيطرة عليها، إذ في هذه الرغبات تكمن الشرور كلها. والهدف الأسمى هو النرفانا. والعبارة تعني الانحسار، انحسار العذاب والألم اللذَين يملآن الحياة. النرفانا ليست انحسار النفس الفردية، لكنها إغناء الشخصية بتفريغها من كل محتوى أناني غير نبيل كيما يحق لها الاتحاد بالنفس الكبرى. إنها حال من النعمة أو الغبطة التي لا يُنطَق بها.

والواقع أن تأمل غوتاما في ذاته قاده إلى أن النفس أو الشخصية البشرية تتكون من خمسة عناصر: (١) الجسد، (٢) الادراك الحسي، (٣) المشاعر الواعية، (٤) المشاعر اللاواعية كالغرائز والنوازع، (٥) العقل. واجتماع هذه العناصر هو الذي يكوّن الأنا أو النفس الفردية. ويتابع غوتاما أن هذه العناصر خاضعة للتغير الدائم والحركة التي لا تنتهي، وأنها متقلبة أكثر من تقلب الجسد في الظاهر. وعند الموت تنحلّ وحدة هذه العناصر. هذا يعني أن ما نسميه الأنا ـ وهو الاسم الذي نعطيه لوحدة العناصر الوظيفية ـ ليس سوى مظهر متحول وزائل. وأقوى محرك لدولاب الزمن هو جهل الذات والتوهم أنها حقيقة. ورأس الحكمة هو إقصاء النفس عن شهوات العالم التي تحمل الحزن لأنها متقلبة وزائلة. هذا يعني أن اعتزال العالم وقمع إرادة العيش والامتلاك وقتل الظمأ للعودة إلى الحياة هي أفضل طريق لقهر الرغبة وتحقيق السلام والانعتاق من دورات الزمن وبلوغ الخلاص والغبطة.

أهم ما تقوم عليه الأخلاق البوذية المبادئ الثمانية النبيلة لقتل الرغبات السيئة: الإيمان الحق، الرجاء الحق، الكلام الحق، السلوك الحق، وسائل العيش الحق، السعي الحق، التفكير الحق، التأمل الحق. الإيمان الحق إيمان بأن العذاب هو الحياة وفق العناصر الخمسة التي تكوّن النفس، وأن أسباب العذاب هي الظمأ للعيش والامتلاك والعودة إلى الحياة، وأن نهاية العذاب لا تأتي إلا بقتل هذا الظمأ كلياً، وأن هذا يحصل باتباع المبادئ الثمانية المقدسة. والرجاء الحق هو رجاء التغلب على مصادر الحس، مع المحبة الصحيحة للآخرين وعدم إيذاء الكائنات الحية. والكلام الحق والسلوك الحق يعنيان الكف عن كل كلام شرير وإرادة سيئة، مع محبة الكائنات كلها. واتباع الوسائل الصحيحة للعيش يعني اختيار المهنة الصالحة في نطاق وقت المرء وإمكاناته، وعدم الانحراف عن الخط القويم في التعامل مع الآخرين. والسعي الحق هو التمييز بين الجيد والرديء في الرغبات والعلاقات. والتفكير الحق هو توجيه العقل نحو المواضيع المفيدة. والتأمل الحق هو تتويج لكل المبادئ السابقة والوصول إلى الغبطة والقداسة وضمان الخلاص (عدم العودة) عند الموت.

ولكن هل الخلاص أو الفناء هو انتفاء كل وجود؟ البوذا لم يوضح هذه الصورة. إلا أن البوذي الكامل (arahant) يصير في وضع لا تنطبق عليه صفة الوجود أو عدمه. فالنرفانا حالٌ ثالثة لا يعبَّر عنها بكلمات أو صفات. إنها نهاية الصيرورة المؤلمة. لكن البوذا وصفها بأنها حال نعمة أو غبطة، على رغم تفرق عناصر النفس.

٣، ٣. إن تطور البوذية خلال القرون التي أعقبت وفاة غوتاما أكسبها عناصر جديدة. فقد تسنى لأتباع البوذا تعاليمه وطريقة حياته للاقتداء بها. ومن الطبيعي أن يضاعفوا الروايات المنسوجة حوله. هكذا أحاطوه بعدد كبير من الكائنات الروحية التي تساعده في تخليص الناس من قيود العالم المادي بغية حصول التنوُّر. وفي حين لم تهتم العامة كثيراً بتعاليمه الفلسفية المجردة التي ظلت مقصورة على دائرة النساك، فقد اهتمت بشخصه والأخبار المنسوجة حول حياته. وأفضل ما رأته فيه تحقيقُه القداسة في شخصه وعطفُه على جميع الناس، إذ جَمعَ في نفسه التنور والمحبة. هكذا لم تتحول البوذية إلى دين إلا عندما ألّه الناس مؤسسها وتعلقوا به كمثال أعلى وآمنوا أنه يحمل رسالة خلاص إلى بني البشر. وهناك روايات حول ولادة غوتاما وحداثته وتعاليمه تشبه ما رواه الانجيليون عن يسوع. فهو وُلد من عذراء بعدما تلقى أبوه بشارةً من

الآلهة حول ولادته. وعندما تمت الولادة طفقت الآلهة تغنّي، وتنبأ أحدها بعظمته. وصام غوتاما، وجَرَّبه روح الشر، وأنجز عدداً من معجزات الشفاء، وتبعه اثنا عشر تلميذاً، وثار على الشكليات، ومنها تحريم اللحوم، وعند وفاته اهتزت الأرض. ولا يعرف الباحثون يقيناً من أين جاءت تلك الروايات، وإنْ كان بعضهم يعزوها إلى مصادر مسيحية نسطورية.

لقد وجدت تعاليم البوذا أرضاً خصبة في حوض نهر الغانغ طوال القرنين اللذين لحقا وفاته. وازداد عدد الرهبان والعلمانيين التابعين له، كما انضم إلى صفوف البوذيين عدد من أفراد الطبقات الحاكمة. وتقول الروايات إن نحو خمسمئة ناسك اجتمعوا، بعد وفاة البوذا مباشرة، لتمضية فصل المطر في راجاغاها، حيث تذاكروا وأنشدوا ما صار يؤلف كتاب «السِّلال الثلاث» (Tripitaka) الذي يحوي: (١) القواعد النسكية، (٢) الأحاديث أو المواعظ، (٣) ملحق العقائد والقوانين. والكتاب الثاني هو الأهم لأنه ينطق باسم البوذا نفسه.

وبعد مرور قرن على المجمع الأول، عقد مجمع جديد في فيسالي. هناك تخلى الرهبان عن بعض القواعد الصارمة، كتلك المتعلقة بالاعتراف العلني. كما سُمح لهم بالنوم على أسرّة مريحة وأكل وقعة بعد انتصاف النهار واقتناء الذهب والفضة وتناوُل المشروبات المخمرة. وكانت النتيجة انشقاقاً فصل الرهبان المتحررين عن الرهبان الاصوليين الذين تمسكوا بإيمان الأوائل. وكُتب الاستمرار الرهباني للمحافظين الذين صارت جماعتهم تُعرف باسم «البوذية القديمة» (Theravada). واكتسبت لاحقاً اسم الـ «هينايانا» (Hinayana).

بعد ذلك انتشرت البوذية على نطاق واسع جداً بفضل الامبراطور آسوكا الذي ارتقى عرش ماغادا عام ٢٧٣ قبل الميلاد ثم حكم معظم بلاد الهند. وكان قد ورث عن جده، الذي سحق مخلفات الاسكندر المقدوني قبل نصف قرن، مملكةً كبيرة، أضاف إليها مناطق واسعة عند خليج البنغال. وقد نُشّئ آسوكا على أيدي معلمين بوذيين. وندماً على أفعاله الحربية التي خلفت الكثير من الدماء والدمار، أعلن إيمانه البوذي على الملأ، وصار همه نشر هذا الدين بين الناس. وراح يحض المواطنين على نبذ العنف والعيش بسلام، مع ممارسة الفضائل البوذية كلها. وحدَّ من استهلاك اللحوم في قصره وفي البلاد، وألغى رياضة الصيد الملكي. وحُفرت وصاياه على

خمس وثلاثين صخرة في أرجاء البلاد لكي يقرأها الشعب ويعيش بمقتضاها. وهي توصي باحترام الوالدَين والعطف على كل الكائنات الحية وقول الصدق وتوطيد العلاقات الجيدة بين جميع الناس. وانتقد آسوكا الممارسات الشكلية، قائلاً إن الخير هو في معاملة الكل بمحبة وصدق وعطف وتسامح. وطلب من موظفي الدولة ممارسة أخلاق التقوى والفضيلة مع المواطنين. ويقال إنه عقد مجمعاً ثالثاً لاعادة تنظيم الرهبنة، وأمر بالحج إلى الأماكن المقدسة.

لكن أهم إنجازات آسوكا نظره إلى البوذية من حيث كونها ديانة عالمية. من هنا يمكن اعتباره المؤسس الثاني للبوذية، كما كان بولس الرسول ثم الامبراطور قسطنطين بالنسبة إلى المسيحية. فقد أعطاها بعداً عالمياً عبر إقناعه رهبانها ومبشريها بنشرها وراء حدود الهند. وتولى بنفسه إرسال مبشرين وسفراء للبوذية إلى أماكن قريبة وقصية. ويقال إن مبعوثيه وصلوا حتى سوريا ومصر واليونان. إلا أن أهم البعثات وأشدها أثراً كانت إلى سيلان. وعَرفت البوذية بعد ذلك تطوراً لم يتوقعه حتى آسوكا نفسه. ففي سيلان أُقيمت الأديرة والمعابد والنصُب البوذية، وقُيض للنساك أن يكونوا حافظي أقدم الكتب البوذية. ويقال إن البعثة الأصلية لم تحمل إلى الجزيرة أي وثيقة مكتوبة، لكن أفرادها حفظوا في الذاكرة ما بات يشكل اليوم أقدم النصوص البوذية. وقد دُونت بلغة البالي (Pali) القديمة، وهي اللغة السيلانية المحكية آنذاك. وبدءاً من القرن الميلادي الخامس أخذ الباحثون الهنود يترجمون النصوص البوذية من البالي إلى لغتهم. وما يزال معظم السيلانيين ينتمون إلى الثيرافادا أو الهينايانا، وهي مدرسة الحكمة البوذية القديمة.

والراهب حتى اليوم هو الشخصية الرئيسية في مناطق انتشار الهينايانا. ويَعتمد حرفياً النصوص المقدسة، القليلة نسبياً، المكتوبة بلغة البالي القديمة. والنظام الرهباني هنا هو النظام الأصلي الصارم عينه. وينطلق الرهبان صباحاً للاستعطاء وهم في ملابسهم الصفر وقد حلقوا رؤوسهم كما كان يحصل أيام غوتاما، وليس لهم من هدف في الحياة سوى الحصول على الخلاص الفردي الذي يعادل القداسة. لذلك كان التأمل النسكي الصامت هو القاعدة المتبعة في جميع أديرة الهينايانا. وتقوم تعاليمهم على أن كل ما في الكون من آلهة وبشر وحيوان كائناتٌ خاضعة للصيرورة الدائمة، أي للعذاب. والانعتاق من العذاب يقتضي التركيز والتأمل واختراق ظواهر

الامور إلى الجوهر، وصولاً إلى التنور الذي هو الحقيقة القصوى. فالبوذي الكامل هو المتنوِّر على غرار البوذا.

وأدخلت الهينايانا اعتقاداً يقول بأن هناك بوذا في مرحلة التكون، اسمه ماتريا (Maitreya)، وأنه ينتظر الوقت الملائم ليأتي إلى الأرض، حيث تكون حياته كحياة سلفه غوتاما. فسوف يحقق التنور في ذاته ويصير المثال الأعلى للناس للانعتاق من الشقاء وتحقيق السلام.

وأضافت الجماعة بعداً طقسياً إلى البوذية، يتجلى في إجلال بقايا البوذا وإقامة التماثيل له. ولم يكن هناك صورة أو تمثال للبوذا في أيامه. وظهر التمثال الأول بعد قرون من وفاته، بأثر إغريقي يتجلى خصوصاً في الشعر الجعد. وكان اليونانيون قد تدفقوا على مقاطعة البنجاب شمال غرب الهند خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، ومعهم عدد كبير من السوريين. وصاروا أسياد تلك المقاطعة، حيث قويت البوذية آنذاك. كما أحدثت الهينايانا أمكنة للعبادة حملت بعض الأثر الاغريقي في فن العمارة، إضافة إلى الطابع الخاص المبتكَر. ومن هذه الأمكنة أبراج تتدرج حتى تنتهي عند قبة مسننة. وكان أرفع طموح للمؤمن العادي بناء برج من هذا النوع في حياته. ومن أمكنة العبادة أديرة بسيطة التصميم، مكونة من محابس تقتصر على الأثاث الضروري جداً. هنا يعيش الناسك حياة تقشف، مكرساً وقته للتأمل والتعليم. وفي بلدان بوذية مثل تايلند وبورما، درجت العادة على أن يقضي كل ذكر، لدى بلوغه العشرين، شهرين على الأقل في أحد هذه الأديرة، متعلماً العقائد والمبادئ البوذية.

٣، ٤ . ما لبثت أن نشأت في البوذية مدرسة اخرى هي الماهايانا (Mahayana)، قُيض لها أن تستقطب عدداً أكبر من الأتباع. والحق أن الفضل يعود إليها في انتشار البوذية على أوسع نطاق خارج الهند، ولاسيما في الصين واليابان. وتشير عبارة «يانا» إلى وسيلة للعبور، مثل زورق أو عربة. والماهايانا تعني «الوسيلة الكبرى»، في حين تعني الهينايانا «الوسيلة الصغرى». والواقع أن الجماعة الاولى أطلقت على نفسها اسم الـ «ثيرافادا»، وأن جماعة الماهايانا سمّتها «هينايانا» (الوسيلة الصغرى) استخفافاً.

لقد ظهرت الماهايانا في البنجاب، حيث تبنى الملك كانيشكا البوذية في القرن الأول قبل الميلاد بعد استفساره عن بقية الأديان السائدة، ومنها الزردشتية. وإليه تعود الموافقة على فن النحت والعمارة الذي أبدعه الاغريق هناك وكان ذا أثر في العالم

البوذي كله. كما يعود إليه التطور الذي أدى إلى نشوء الماهايانا وإلى نشر البوذية على أوسع نطاق. وهذا يعني أن أثر كانيشكا فاق أثر آسوكا.

مع الماهايانا تحولت النزعة الانعزالية السلبية في البوذية الاولى إلى نزعة إيجابية تفاؤلية. والخطوة الاولى في هذا الاتجاه كانت تأليه البوذا. فقد اعتُبر غوتاما كائناً إلهياً جاء إلى الأرض للعطف على الانسانية المعذبة عبر توجيه الناس إلى طريق الخلاص. وفي أحد الكتب المقدسة، الجاتاكا، رواية كاملة تخبر كيف عاش البوذا، خلال حيوات كثيرة، مجسداً كل الكمالات، حتى وصل أخيراً إلى أعلى سماء. ومن هناك نزل إلى الأرض متخذاً شكل فيل أبيض، ودخل رحم امّه وهي نائمة في قصر في الهملايا. وقد بشرها الملائكة بما سيحصل، وأحاطوا بها عندما وَلدت ابنها في كهف مقدس. وفي حيواته السابقة كان البوذا في مرحلة التكون، أي «بوديساتفا» (Bodhisattva). وهذه عبارة اكتسبت أهمية بالغة في تاريخ الماهايانا. فقد كانت الخطوةُ الثانية نحو النزعة التفاؤلية اكتشاف عدد كبير من الكائنات التي تنتمي إلى رتبتَي البوذا والبوديساتفا. هذا يعني أن غوتاما لم يكن البوذا الوحيد، بل سبقه كثيرون مثله، نزل بعضهم إلى الأرض وبقي بعضهم في السماء في طور التكوُّن والاستعداد. هكذا صار للخيال الديني كائنات كثيرة يعتمد عليها. وعادت الصلاة إلى الظهور بين المؤمنين، إذ غدت مستجابة. وظهرت الفنون الدينية، من رسم على الجدران ونحت، لتعين على التأمل والعبادة. ولم يبقَ الخلاص في نطاق الجهد الفردي، بل غدا عملاً ممكناً بواسطة المساعدة الخارجية. فهناك كائنات روحية كثيرة تعين المؤمنين على تحقيق ما يبتغون.

وتجدر الاشارة إلى أن المتنورين الكامنين، أي البوديساتفا، هم في الماهايانا أهم من المتنورين الفعليين. وفي حين أن عدد البوديساتفا في الهينايانا اثنان، هما غوتاما قبل تنوُّره وماتريا أي البوذا المنتظَر، فهم كثيرون جداً في الماهايانا. هؤلاء يسمعون صلوات الناس ويهبّون إلى الاستجابة. وهم يؤدّون أعمالهم إما في السماء، ناظرين من عروشهم إلى المحتاجين، وإما بالنزول إلى الأرض في هيئة ملائكة. ومن هؤلاء مانجوسري الذي نجده في الرسوم حاملاً سيفاً يمثل المنطق وكتاباً يمثل الحقيقة البوذية أو القانون. ومنهم أفالوكيتا الذي يجسد الرحمة الإلهية الشاملة وينظر إلى كل من يسكن العالم ليساعده. وتمثله الرسوم في لباس أمير، حاملاً في يده اليسرى زهرة

لوتس حمراء وماداً اليد اليمنى دلالةً على العطف.

وفي الماهايانا نوع ثالث من المتنورين، يختلف عن الثاني في كون أفراده حققوا كمال التنور، ولكن ليس على هذه الأرض وليس في هيئة بشر. هؤلاء يرتعون في السماء ويرجئون دخول النرفانا لكي يسمعوا صلوات الناس ويلبّوا حاجاتهم، مطيلين بقاءهم ما أمكن في هذه الحال. ويشكل هؤلاء طبقة المتأملين. وقيمتهم اللاهوتية آتية من أنهم حلّوا مشكلة انفصال البوذا عن البشر بعد فنائه. ومن هؤلاء فيروكانا (Vairocana) الذي ينتمي إلى الشمس، وهو ذو أهمية قصوى في جاوا واليابان. ومنهم أميتابا الذي يُدعى باسمه في آسيا كلها. وهناك نص مقدس معروف على نطاق واسع في الصين واليابان، يذهب إلى أن الإيمان بهذا الإله يكفي، من غير أي عمل، للحصول على الخلاص. وهو يحضر فوق رؤوس المؤمنين به عند ساعة موتهم كي يموتوا براحة ويولدوا بعد ذلك في الفردوس، أي الأرض الطاهرة التي يحكمها أميتابا.

هكذا نجد أن البوذية الاولى تبدلت كثيراً. فبعدما كان الخلاص، في رأي غوتاما، عمل الفرد لنفسه وكانت الصلاة غير مجدية، وَجدت الماهايانا الخلاص في قوى إلهية خارج الإنسان وجَعلت من الصلاة قلب الحياة الدينية. فالمؤمن يصلي لكي ينال ما يحتاج إليه ويعيش حياة طويلة ليخدم إخوانه في الإنسانية أطول وقت ممكن. أما في القديم فكان يَنشد الفناء. وهذا يعني أن تطور البوذية أكسبها عنصر التفاؤل. لكن الهينايانا حافظت على النظرة الفردية المنغلقة.

وقد ظهرت في الهند كتابات كثيرة باللغة السنسكريتية على أيدي جماعة الماهايانا خلال القرون الخمسة الاولى بعد الميلاد. ومن أول ما ظهر كتابان حول حياة البوذا، مليئان بأخبار المعجزات التي اجترحها. ثم جاء أحب كتب الماهايانا، «لوتُس القانون الصالح»، وهو مجموعة مواعظ وأحاديث للبوذا. كما ظهر كتاب يصف أرض أميتابا الطاهرة وطريقة الوصول إليها. وفي كتاب لاحق يحوي أحاديث في الحكمة الأزلية، نقع على تشبيه جميل حول قطع النهر: فهناك الضفة التي ننطلق منها، وهي هذا العالم الظاهر، والضفة التي نصل إليها، وهي النرفانا، والزورق الذي به نعبر، وهو العقيدة البوذية القويمة. فالإنسان ينطلق من ضفة هذا العالم الذي يعرفه بحواسه منذ الطفولة، من غير أن يعرف كيف ستكون الضفة المقابلة. ويبحر به

الزورق الذي يقوده البوذا. وكلما دنا من الضفة الاخرى، وجد أن الضفة التي تركها وهمية أكثر منها حقيقية. وعندما يصل يترك وراءه الزورق الذي يغيب معناه ومعنى البوذا نفسه عند تحقيق الانعتاق التام. هذا يعني أن قيمة البوذا وقيمة العقيدة والإيمان هي بلوغ النرفانا، وأن قيمة الوسائل التي استخدمها المرء تزول بعد وصوله. وفي الماهايانا أن لكل فرد طبيعة البوذا، وفي إمكانه أن يصير هو نفسه بوذا ويتخلص من لعنة العودة إلى الحياة. وهذه الفكرة منحت الناس التفاؤل.

٣، ٥ . من المشكوك فيه أن تكون البوذية استطاعت الانتشار الواسع لولا الماهايانا، خصوصاً في بلدان مثل الصين واليابان. وقد ارتحلت البوذية إلى الصين على عهد الامبراطور مينغ تي من سلالة هان، الذي حكم بين العامين ٥٨و ٧٥ للميلاد. ويذهب المؤرخون إلى أن الامبراطور اهتم بالبوذية بعد ست سنوات من اعتلائه العرش، إذ شاهد في حلم تمثال البوذا المذهب يطير إلى غرفته ورأسه يلتمع كالشمس. وتقول إحدى الروايات القديمة إن الامبراطور أرسل اثني عشر مبعوثاً شخصياً إلى الهند ليجمعوا معلومات وافية عن البوذية وعن تعاليم الرجل المتنوِّر المبارَك. وعادوا وهم يحملون عدداً كبيراً من كتب البوذية المقدسة ومن تماثيل البوذا، ويرافقهم راهبان تدفعهما الروح التبشيرية. ونُقلت الكتب إلى الدير الذي كان الامبراطور قد أعدّه للراهبَين، حيث باشرا ترجمتها إلى اللغة الصينية.

إلا أن الهينايانا لم تكن ذات شأن بين الصينيين الذين هم شعب عملي يهتم أولاً بخيره المادي ويكرس حياته لعائلته. وكانت التعاليم البوذية الخُلقية، حتى تلك التي جاءت بها الماهايانا أو تلك التي عُدّلت لكي تلائم مزاج الشعب، مختلفة عن تعاليم كونفوشيوس، إذ احتوت عنصراً اخروياً قوياً. وجاء وقعها على الصينيين مثل وقع المسيحية على العالم الروماني العملي. وحتى اليوم ينظر الصينيون إلى البوذية كما لو كانت الدين الذي يلوذ به المرء وهو على فراش الموت أو في علاقته مع الأموات. وهناك شبه بين البوديساتفا والقديس المسيحي، في حين أن مثال الإنسان الكامل لدى كونفوشيوس يشبه الإنسان المتفوق عند أرسطو.

ومع بروز القرن الرابع كانت الماهايانا، مع صورها الجميلة للحياة الثانية، قد شقت طريقاً رحباً إلى الصين. ومنذ ذلك الحين عرفها الصينيون على نطاق واسع جداً. ونظر متعصّبو الكونفوشيوسية إلى القرون البوذية الاولى في ديارهم كما لو

كانت عصور ظلام. إلا أن الصين مدينة بفلسفتها وفنّها للبوذية. وقد أدخل الصينيون إلى البوذية مذهب تشان (Chan) القائم على مزج طريقة الحدس الطاويّة بالمُثل البوذية. هذا حصل نحو العام ٥٧٤ للميلاد، خلال حكم سلالة تانغ. وفي الوقت نفسه صارت الكونفوشيوسية بمثابة الدين الرسمي. لكن النصف الثاني من القرن الثامن شهد خصاماً كبيراً بين الكونفوشيوسية والبوذية. وعَرف البوذيون الاضطهاد على أيدي بعض الأباطرة من معتنقي الكونفوشيوسية أو الطاوية، ومنهم وو تسونغ من سلالة تانغ الذي أقدم، عام ٨٤٥ للميلاد، على تحطيم ٤٥ ألف بناء بوذي وتذويب عشرة آلاف تمثال للبوذا وإرسال ٤٠٠ ألف راهب وراهبة وخادم هيكل «إلى العالم» ليعيشوا بين الناس من جديد. وكان يظهر أباطرة آخرون يعمدون إلى إصلاح الحال وإعادة الاعتبار إلى البوذيين.

ودخلت البوذية إلى كوريا بعيد انتشارها في الصين خلال القرن الرابع.

وفي العام ٥٥٢ للميلاد، تلقّى الامبراطور الياباني كيمي (Kimmei) هدية من نظيره الكوري، كانت تمثالاً مذهباً للبوذا وبعض الكتب المقدسة والشعارات، مع رسالة حول العقيدة البوذية «الممتازة، على عسرها»، التي يمكن أن تجعل من المؤمن بها قديساً أو بوذا. وكان لتلك الرسالة، خصوصاً للمقطع الذي يصف انتشار البوذية من الهند إلى الصين إلى كوريا، أثر على امبراطور اليابان. لكنه، بناء على نصيحة رئيس وزرائه الذي كان زعيم عشيرة سوغا، أراد التأكد من أن آلهة اليابان المحلية (الكامي) لن يزعجها إدخال البوذية. وسقطت البوذية من عين الامبراطور حين تبين أن تمثال البوذا الذي أُرسل إلى عشيرة سوغا ظل بلا أثر. وتلت تلك المحاولة محاولات لم تكن ذات شأن يُذكر. ولكن بعد اعتلاء الامبراطورة سويكو العرش عام ٥٨٨ وتعيين ابن أخيها شوتوكو تايشي، الذي كان بوذياً متحمساً، وليّاً للعهد، أقدمَ هذا على إرسال جماعات من العلماء إلى الصين ليحملوا معهم كل ما يستطيعون عن البوذية وعن نظام الحكم في الصين. وأقام أول معبد بوذي للعموم في اليابان، كما أنشأ الرهبنة البوذية الاولى هناك. وللتأكيد على البعد الإنساني في الماهايانا، شيد مستشفى ومستوصفاً ومأوى. وتبرع سواه من الوجهاء البوذيين بالمال لاقامة عدد من المنشآت، مثل مخازن الماء والقنوات والمرافئ والطرق. هكذا برهن الدين الجديد عن منفعته ليس للفرد فحسب، بل للمجتمع أيضاً.

وبعدما كسبت البوذية تأييد الطبقات الحاكمة في اليابان، أخذت تكسب قلوب العامّة. ونشأ مع الوقت، بتأثير من المعلمين الصينيين، عدد من المذاهب داخل البوذية اليابانية. وخفّت معارضة الشينتو، أي الديانة اليابانية التقليدية، عندما غدت الكامي آلهةً للبوذيين أيضاً، وصارت تنتمي إلى طبقتَي البوذا والبوديساتفا.

وظلت البوذية طويلاً دين الأغلبية في اليابان. وهناك بلغت أرفع مراتبها. ولكن في القرن السابع عشر، أُعيدَ إحياء الشينتو على نطاق واسع، مع إبراز التناقض بينها وبين البوذية. ثم عَرفت البوذية نكسة اخرى مع مجيء الارساليات المسيحية إلى اليابان في القرن التاسع عشر. وبلغت ردود الفعل القومية على العقائد «المستورَدة» ذروتها بين مطلع القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر، عندما طُهِّر الدين القومي (الشينتو) من كل العناصر الصينية، وعندما غدا أهم عنصر في هذا الدين عبادة الامبراطور. وطالما صرخ المتعصبون اليابانيون: «ألغوا البوذية، وليسقط الكهنة». لكن هذه الصرخة انحسرت، وأعقبها إحياء للبوذية ما يزال مستمراً مع المنظّرين الذين يجددونها باستمرار لكي تنسجم والتطلعات المعاصرة. هكذا استردت البوذية اليابانية حيويتها وقوّتها، واستعادت أثرها البالغ في حياة اليابانيين.

٣، ٦ . لقد انطلق البوذيون في الصين واليابان من الأفكار البوذية الهندية وطوّروها حسب حاجاتهم وأنماط تفكيرهم، وذلك بعد ترجمة كتب الماهايانا التي أشرنا إليها من السنسكريتية إلى الصينية واليابانية. وأهم هذه الكتب «لوتُس القانون الصالح» (Lotus Sutra) الذي يقول حكيم صيني من القرن السابع إنه قرأه عشرين ألف مرة، في حين تعترف به جميع مذاهب اليابان البوذية. وهناك من يذهب إلى أن الصينيين يشبهون الاغريق بحبهم للفن والفلسفة، وأن اليابانيين يشبهون الرومان بحبهم للجمع والتنظيم وافتقارهم إلى الابداع. ويضيف هؤلاء أن الصينيين مدَّنوا اليابان كما مدّن الاغريق روما، وأن البوذية كانت للاثنين معاً ما كانته المسيحية للعالمين الاغريقي والروماني.

وكانت المذاهب البوذية تظهر في الصين ثم تنتقل إلى اليابان حيث تخضع لبعض التعديل. وأهمها جميعاً ذاك الذي يجرد البوذية من العناصر النظرية ويربطها بالقلب، ساعياً إلى بوذية خالصة، هدفها بلوغ التنوّر عن طريق الحدس، كما حصل مع غوتاما تحت شجرة البو. هذا المذهب اسمه «تشان» في الصين و«زِن» (Zen) في

اليابان. والاسمان تحريف لعبارة «ديانا» (dhyana) السنسكريتية التي تعني التأمل العميق.

ويقال إن مؤسس مدرسة تشان الصينية هو العالم والمعلم الهندي بوديدارما الذي قصد الصين في القرن السادس، يوم كانت البوذية في أوجها وقد اعتنقها الامبراطور وو تي من سلالة ليانغ. وبعدما صار اسم المعلم الهندي معروفاً في شمال الصين، استدعاه الامبراطور إلى البلاط سائلاً عن الحظوة التي ينالها إذا قدم المساعدات للرهبنة البوذية واستمر في ترجمة كتاباتها. فأجابه المعلم: «لا شيء على الاطلاق»، معللاً رأيه بأن القراءة والأعمال لا فائدة منها، وأن التأمل وحده يمنح المرء قوة الحدس التي تقوده إلى التنور على غرار البوذا. وهذا الحدس نتيجة خبرة قلبية عميقة. ولكي يبرهن للامبراطور عن صحة رأيه، اعتزل بوديدارما في جبل سو، حيث بقي تسع سنوات يتأمل ووجهه متجه إلى حائط.

لقد بدأت مدرسة تشان بالدعوة إلى الحياة البسيطة وتدريب النفس على نحو صارم استعداداً للتأمل وتقبُّل الرؤية الداخلية. ورَفضت بادئ الأمر الكتابات المقدسة والطقوس، ثم قبلتها ولكن ببساطة، من غير أن تنسى أن الهدف الأخير هو التأمل. وأفضل وضع جسدي له هو السكون التام وتنقية الذهن من كل الأفكار استعداداً لاستقبال الحدس الذي يأتي في وقت لا نعرفه. ونشأت سبع مدارس حول هذا الأمر، أهمها اثنتان: مدرسة لين تشي (Lin - Chi) التي تقول بالحدس المفاجئ، ومدرسة تساو تونغ (Tsao - Tung) التي تقول باكتساب المعرفة عبر قراءة الكتب، وصولاً إلى التنور التدريجي. وفي الحالين، لا غنى عن التأمل الصحيح الذي يقوم ليس على قراءة التاريخ والفلسفة ولا تأدية الطقوس، ولكن على التوغل داخل القلب.

أما مدرسة الزن فقد ظهرت في البوذية اليابانية بدءاً من القرن الثاني عشر، وكانت ذات أثر عظيم في حياة اليابان الدينية بأسرها. وفي اليابان اليوم مذهبان مهمان داخل الزن، قائمان على المذهبين الصينيين المشار إليهما: مذهب رينزاي (Rinzai)، وهو اللفظ الياباني لعبارة لين تشي الصينية، ومذهب سوتو (Soto)، وهو اللفظ الياباني لعبارة تساو تونغ الصينية. وقد كان لكلتا المدرستين في اليابان أثر كبير على الفن والأثاث والعمارة واللياقة الاجتماعية. وفي رأس الآثار جميعاً فن تنسيق الحدائق والأزهار. والمعروف أن جماعة الزن ينظرون إلى

الإنسان والطبيعة في إطار واحد لأن الاثنين يشاركان في الحقيقة الكبرى التي هي البوذا.

ولكي نفهم مدرسة الزن اليابانية يجب أن نعود إلى العقيدة القائلة بأن لكل شيء طبيعة البوذا، وأن هدف الحياة هو كشف هذه الطبيعة ونقلها من الوجود بالقوة إلى وجودٍ بالفعل. لكن معلمي الزن ثاروا على التعاليم المجردة، حتى تلك التي جاءت عن طريق الماهايانا، قائلين إن الحلول لا تنبع من التنظير. واختاروا طريق الحدس التي يستطيعون بواسطتها، وبدون عمليات ذهنية معقدة من أي نوع، كشف طبيعة البوذا في ذواتهم. والحدس يحصل إما على نحو مفاجئ (satori) وإما بالتأمل في معضلة ذهنية (koan). ومن الأمثلة على هذه المعضلات أن إوزّة صغيرة جداً وُضعت في زجاجة وكبرت داخلها، ثم كان على واضعها إخراجها من غير أن تؤذى أو أن تُكسَر الزجاجة. ومثل هذه المعضلة معضلاتُ الحياة، التي تشكل طريقاً مسدوداً وتستعصي على أي حل ذهني. وطالب التنور لا يقاوم المعضلات، بل يدعها تحطم نفسها بثقلها الذاتي، كما يفعل الثلج على أغصان الشجر. فلو بذلت الأغصان جهداً لانكسرت تحت وطأته. لكنها، بسُكونها، تدعه ينهار من تلقائه. هكذا طالب التنور، لا يجوز أن ينعزل عن الحياة وصعوباتها، بل يجب أن يتعلم كيف يترك هذه الصعوبات تنحلّ بفعل وطأتها الذاتية. واكتشافه طبيعة البوذا يأتي ليس من التفكير في المسألة ذهنياً، ولكن من عيشها وانخراطه في الحياة، حياته اليومية العادية، مهما كان عمله فيها. وتجدر الإشارة إلى أن طريقة الجودو اليابانية في العراك مستمدة من الزن، وهي تقوم على ترك الخصم ينهار من وطأة قوته الذاتية. وربما كان من عوامل الانتشار الواسع الذي عرفته مدرسة الزن في اليابان تعلُّق العسكريين (الساموراي) والرياضيين بها.

وهناك نوع من البوذية يسمى «اللاميّة»، وهو محصور في التيبت التي اعتنقت البوذية نحو العام ٦٣٠ للميلاد. هناك أُعطيَ جماعة البوذا والبوديساتفا زوجات أو رفيقات. واختلط الدين بعناصر سحرية، منها عجلة الصلاة التي تشبه برميلاً يدور على قاعدة ويحمل في جوفه كتابات مقدسة وصلوات. وهو مغلف بجلد ثور الياك ورموز مذهبية. ويحمل المؤمنون نماذج مصغرة منه أينما ذهبوا. وقد اكتسب رجال الدين في التيبت لقب «لاما»، الذي يعني الشخص المتفوق، منذ عهد مبكر. ومنذ

القرن السادس عشر صار قائدهم في العاصمة لاسا يدعى «دالاي لاما». وعبارة «دالاي» تعني البحر، وترمز إلى عمقٍ لا يُحَد. والتيبتيون يقصدون رجال الدين كي يصلوا لحمايتهم وطول حياتهم. وفي الاحتفالات يتوجهون إلى الأديرة من كل الأنحاء، حاملين الملابس والمآكل للرهبان.

أما في أرض نشأتها فشهدت البوذية انحساراً وشبه اضمحلال بعد القرن الميلادي السابع. والسبب الدقيق غير معروف. وربما كان أحد العوامل غزو قبائل الهَن (Huns) البيض شمال الهند خلال القرن السادس، الذي حمل معه تهديماً للكثير من الأديرة والمعالم البوذية. ولكن يقدَّر أن العامل الأقوى هو ضعف روح الابداع داخل البوذية الهندية. ثم جاءت الضربة الأخيرة عندما غزا المسلمون عام ١١٩٣ ـ وكانوا دخلوا الهند قبل ما يزيد على القرن ـ آخر معاقل البوذيين. وكان نشوء الجاينية والبوذية في الهند قد أضعف الهندوسية على مدى ألف سنة. ولكن بعد تلاشي البوذية في ديارها الاولى، عادت الهندوسية لتبرز كأقوى أديان شبه القارة الهندية. وفي العام ١٩٥٣، وَضعت الحكومة الهندية في رعاية البوذيين بقعة بودغايا، حيث كانت تقوم شجرة البو التي أدرك غوتاما تنوّره تحتها.

الفصل الرابع

الطاويّة



لوحة على الزجاج من معبد طاوي في مقاطعة شاسي الصينيّة

(القرن الميلادي الرابع عشر)

٤، ١ . في حين أهملت أديان الهند الطبيعة الخارجيّة ونظرت إليها من حيث هي مظهر بل وهم فقط، فإن أديان الصين واليابان نظرت إلى الطبيعة نظرة إجلال انطلاقاً من عناصر الجمال فيها. أديان الهند انطلقت من النفس البشرية. أما أديان الصين واليابان فقد انطلقت من العالم، وسعت إلى إطالة حياة الإنسان على الأرض. ولئن لم تكن الطبيعة هي الحقيقة القصوى في هذه الأديان، فلا شك أنها ذات قيمة كبيرة في بلوغ هذه الحقيقة. والطبيعة في اليابان من الجمال بحيث اشتد تعلُّق الناس بها. وقد أوحت إلى اليابانيين أشعارهم القصيرة جداً المعروفة بالـ «هايكو».

وفي الوقت الذي كان الهنود يؤلفون الاوبانيشاد التي تطغى عليها النزعة التوحيدية، نشأت في الصين محاولة تنظيرية اتجهت نحو رؤية النظام في حركة السماء والأرض. واعتَقد الصينيون أن الأرض قرص مسطح ثابت، تعلوه السماء على هيئة قُبّة. ودَعوا الصين «المملكة الوسطى» لأنها، في رأيهم، تحتل أفضل مكان فوق سطح الأرض، وهو الوسط.

وعندما كانوا ينظرون إلى السماء فوقهم، كانوا يفعلون ذلك بإجلال وتقوى على غرار المزارعين. وأدهشهم النظام الذي لاحظوه في حركة الأجرام السماوية. ولاحظوا نظاماً مماثلاً في حركة الأرض: في تَعاقُب الفصول ونمو النبات وارتفاع النار وانحدار الماء... أما الكوارث الطبيعية، كالفيضانات والزلازل، فقد عزوها إلى الأرواح

الشريرة التي تتدخل على نحو سيّئ في نظام الطبيعة.

لقد شعر المفكرون الصينيون بالحاجة إلى تفسير الانسجام والنظام في الطبيعة ككلّ. والجواب الذي توصلوا إليه هو: الطاو (Tao). والمعنى الحرفي للعبارة هو الطريق. فالنظام في الأرض والسماء يأتي من سَير كل شيء في طريقه الصحيح. وقد ميز الصينيون الأقدمون بين الكون نفسه والطريق الذي يتحرك فيه الكون. وعندهم أن الطريق أقدم من الكون، لا بل هو أزلي. ففي البدء كان الطريق، ثم ظهر الكون الذي يسير في ذلك الطريق. وهذا الطريق هو الطريق الصحيح أو الكامل. ولا يجوز أن ينحرف أي شيء عن نهجه الصحيح، وإلا اختل النظام وحلّت الفوضى.

واعتقد الصينيون أن الكمال كان محقَّقاً في العصر الذهبي، أيّام الامبراطورَين الصالحين ياو وشَن اللذين حكما بطاعة تامة للطاو. وقد عَرف الناس آنذاك فردوساً أرضياً حقيقياً. وفي الامكان أن تعود هذه الحال إلى الأرض إذا تحققت الشروط اللازمة لها. والحل هو في يد الامبراطور الذي يجب أن يعيش ويعمل وفقاً للطاو. فإذا اهتم الحاكم بسعادة شعبه وعمل جاهداً لازدهاره، كان مطيعاً للنهج الأزلي. وإذا لم يفعل ذلك، فلا بد من حلول الكارثة. ومن حق الشعب عندئذٍ أن يثور ضد الحاكم. وفي حالات كهذه، تهبّ السماء لنجدة أحد الأشخاص المستعدّين للحكم وفق إرادة الطاو.

وقد نشأت أساطير كثيرة في الصين القديمة حول الآلهة. ومن هذه الأساطير واحدة تقول إنه خلال عشر حقَب امتدّت مليونَي سنة، حَكمت مجموعات من البشر وأنصاف البشر وأشباه الحيوانات، وإنّ حكم الواحد امتد حتى ١٨ ألف سنة. لكن تلك الكائنات لم تكن أوّل الموجودات. فقد ظهر الإنسان الأول، واسمه بان كو (Pan Ku)، قبل ملايين السنين، وهناك روايات تجعل هذا الوقت ٩٦ مليون سنة. وكان حجمه يفوق حجم الرجل العادي بأربعة أضعاف. وعند ظهوره كان العالم في حال فوضى. وحمل مطرقةً وإزميلاً، وما انفكّ يعمل طوال ١٨ ألف سنة حتى فَصَل السماء عن الأرض. وحَفَر أمكنة في السماء للشمس والقمر والنجوم، كما حَفَر الأودية على سطح الأرض ورَفَع الجبال. وأخيراً، في تتويج لأعماله، وَزَّع نفسه على الكون بعدما ازداد حجمه وهو يعمل في خَلق العالم. وتوزعت بقاياه لتكوّن جبال الصين الخمسة المقدسة. وأصبحت أنفاسُه الرياحَ والغيوم، وغدا صوتُه الرعدَ ولحمُه

الحقولَ ولحيتُه النجومَ وعَظمُه المعادنَ وعَرَقُه المطر. أما الحشرات الكثيرة التي كانت ملتصقة بجسده فقد صارت البَشَر.

وظهر مفكرون في الصين قبل ظهور كونفوشيوس بمئات السنين. ونحو العام ١٠٠٠ قبل الميلاد، تكلم بعضهم عن قوتين تعملان في كل كائن طبيعي، هما يانغ (yang) وين (yin). اليانغ قوة ذكرية تتميز بالحركة والدفء والجفاف واللمعان والابداع والإيجابية، وتتجسد في الشمس وفي كل ما هو مشرق. والين قوة انثوية بطيئة الحركة وباردة ورطبة ومظلمة وملغزة ومنفعلة، وهي تتجسد في الظلال والأشياء الكامنة. وهذه الثنائية تتجلى أيضاً في البشر: فالرجل يمثل الفاعلية والنور، والمرأة تمثل الانفعال والظلمة. وهي تتجلى كذلك في الأرواح: فالأرواح الخيّرة(shen) ذكرية، والأرواح الشريرة (kwei) انثوية. كما تعكس الأحداث أحد هذين المبدأين: فالأحداث التي تتّصف بالنجاح ذكرية، وتلك التي تتصف بالسقوط انثوية.

ولا عجب أن تكون ديانة الصين القديمة عكست قيم المجتمع الزراعي السائدة آنذاك. ومما فعله المزارعون تشكيل تلة من تراب سمّوها «شي» (she) ورمزوا بها إلى الخصب. وهو رمز رُفع في كل قرية. وكان أحياناً يقام داخل مغارة مقدسة وأحياناً يحاط بالشجر. وطالما أُقيمت الطقوس أمام تلك التلة لآلهة التراب، ورُفعت الصلوات لازدياد الخصب والمحاصيل. وكان احتفال الربيع أمام التلة مناسَبة للرقص والترتيل والغناء.

ومع الوقت ضعفت عبادة الأرض وقويت عبادة السماء. وفي عهد سلالة شانغ، عبد الصينيون إلهاً أَطلقوا عليه اسم تي (Ti) أو شانغ تي (Shang Ti). ومعنى «شانغ» الأعلى، ومعنى «تي» الحاكم أو الامبراطور. وهذا يشير إلى أن تي كان إله المناطق العليا من السماء. وكان آل شانغ يتضرعون إليه لإرسال المطر، إيماناً منهم أنه يرى الأرض كلها من عليائه. كما اعتادوا، قبل خوضهم الحروب، أن يسألوا المنجمين إذا كان تي راضياً عن دخولهم المعركة.

واشتهر الأباطرة اللاحقون، من سلالة تشو ومَن تلاها، بلقب «أبناء السماء». وقد عبدوا السماء باسم الشعب كله. وفي وقت لاحق أُقيم معبد للسماء جنوب مدينة بكين، كان الأباطرة يُحيون الطقوس فيه خلال فصل الشتاء.

آمن الصينيون أن الطبيعة، بما فيها السماء، تعجّ بالأرواح من مختلف الأنواع.

وعندهم أن الأرواح ليست كلها في السماء، لكن بعضاً منها موجود فوق الجبال وفي الأنهار والسهول المزروعة والطرق. ومنذ أقدم الأزمنة، عبد الصينيون النهر الأصفر والجبال الرئيسية في بلادهم. لكن الأرواح ليست في نظرهم كلها جيدة. وقد رأينا أن هناك أرواحاً صالحة (شن) وأرواحاً رديئة (كوي). والأرواح الصالحة تسكن السماء والشمس والقمر والنجوم والريح والغيم والمطر والرعد والنار والجبال والبحار والأنهار والينابيع والأرض المزروعة والنبات والحجار. ومن هذا النوع أرواح الأسلاف. أما الأرواح الرديئة فليست في مكان محدد، ومكانها غير معروف. وهي تتغلغل وتتخفّى في الليل والظلام، مستعدة للانقضاض على فريستها.

ومن الأرواح الشريرة الشياطين. وبعضها يحوم حول المنازل والأمكنة الخالية، خصوصاً عند حلول الظلام، وبعضها يسكن الماء والتراب والهواء والحيوان والنبات والجماد. وقلما نجد شعباً خشي الشياطين أكثر مما فعل الصينيون. لكنهم اعتقدوا أن الشمس هي أعظم طارد للشياطين، كما اعتقدوا أن للديك، الذي يصيح إيذاناً بالشروق، سلطاناً على الشياطين. وصَنعوا ديوكاً من الطين والخشب، كانوا يضعونها على سطوح منازلهم وفوق الأبواب لطرد الأرواح الشريرة. واتخذوا من زهرة الخوخ رمزاً للخير، لأنها تظهر في أول الربيع طاردةً ظلمة الشتاء. وهذا يفسر قطعهم خشب الخوخ وحفر الأقوال الحكمية عليه.

وقد آمن الصينيون إيماناً قوياً بالبقاء بعد الموت. وربما استمدوا هذا الإيمان من قوة روابطهم العائلية. والعائلة، بالنسبة إليهم، لا تقتصر على الأب والامّ والاخوة والأولاد، بل تتعداهم إلى الأسلاف الذين عاشوا قبل أجيال وقرون. ومما اعتقدوه أن أرواح الأسلاف تعيش وتلاحق الأحفاد وتعرف ما يفعلون، فتكافئهم على فعلهم ما يرضيها وتعاقبهم على فعل ما لا يرضيها. وإذا تم تكريم الأسلاف على الوجه اللائق، فهم يحملون الازدهار والسعادة إلى العائلة. وكل من هَجَر عائلته كان يُعَدّ منبوذاً.

وربما كان أهم أجزاء البيت الصيني المعبد المكرَّس للأسلاف. وقد أقام الفقراء هذا المعبد في ركن من بيوتهم يؤوي ألواحاً خشبية حُفرت عليها أسماء الموتى. وشَيَّدت القبائل معابد خاصة لأسلافها، كانت تقدَّم عليها الذبائح والمآكل. كما كانت عهود الخطبة والزواج تحصل هناك لنَيل رضى الأسلاف.

ومما اقتضته عبادة الأسلاف الحجّ في فصل الشتاء وفصل الربيع إلى أضرحتهم

وترك التقدمات عليها. وهذه عادة ما تزال حية حتى اليوم. وكانت مراسم الدفن في الماضي غنية جداً في الصين. وعند وفاة شخص من الأشراف، كانت تُدفَن معه الأوعية الذهبية والحيوانات الحية، وأحياناً بعض الناس الأحياء ليساعدوه في العالم الآخر.

في هذا الجو نشأت الديانتان الصينيتان الرئيسيتان، الطاويّة والكونفوشيوسيّة.

٤، ٢ . بدأت الطاوية مع لاوتسو (Lao - Tsu) الذي تقول الروايات إنه ولد في دولة تشو عام ٦٠٤ قبل الميلاد. وعمل حافظاً للوثائق الملكية في العاصمة لوهيانغ. وما انقضى وقت طويل حتى أخذ يتساءل عن قيمة الحكم والحكومة. وأفضى به ذلك التساؤل إلى التخلي عن وظيفته واعتزال العالم. وسرعان ما تبين له أن البحث عن المعرفة باطل، لأنه يَحرف الناس عن بساطتهم وطبيعتهم الأصلية. وأمضى لاوتسو وقتاً في بيته كَتب خلاله كتاباً اسمه «طاو تي تشينغ»، أو «مقالة في الطاو وسلطانه». وقد عَبّر عن أفكاره بجمل قصيرة، وملغزة في كثير من الأحيان.

ولا تذكر الروايات شيئاً عن لاوتسو بعد وضعه ذلك الكتاب. ولكن لا يَستبعد الباحثون أن يكون لاوتسو (أو لاو تان) أحد المفكرين الذين حصل التكوين الفلسفي للطاوية على أيديهم خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. وكان كونفوشيوس قد عَرف، في القرن السادس قبل الميلاد، بعض ممثلي الطاوية من المفكرين الذين لا تسميهمْ الكتب. وهم اناس اعتزلوا المؤسسات ورفضوا فكرة الحضارة، وكانوا ناقدين للمجتمع على غرار «المشكّكين» و «الساخرين» في بلاد الاغريق. ومن آرائهم التي أغاظت كونفوشيوس أن الفرد يعيش لنفسه، وأن الحياة الشخصية أثمن من كل ما في العالم.

إلا أن مجموعة «طاو تي تشينغ» هي من تأليف مفكرين أكثر عمقاً وأرهف حساً وأبعد نظراً. ويُستبعَد أن يكون وضعها شخص واحد. وربما كانت تحوي كتاب لاوتسو الأصلي مع الاضافات والشروح الكثيرة التي وُضعت عليه خلال الأجيال المتعاقبة. لكن المعروف أن الجزء الأكبر من هذا الكتاب يعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد. ومن أفكاره الرئيسية أنه إذا تركنا الأشياء تتبع خَطّها الطبيعي، فهي تتحرك بانسجام وكمال. والسبب أن الطاو لم يعرقَل.

ولكن ما هو الطاو؟ الجملة الاولى في الكتاب المذكور تذهب إلى أن وصف

الطاو مستحيل، وأن الطاو الذي يمكن التعبير عنه بالألفاظ ليس هو المبدأ الأزلي المطلق. فالطاو مغلف بالأسرار الكونية، ومحاولة الوصول إليه تفضي من لغز إلى لغز. لكنه يبقى المصدر الوحيد للقوة الفاعلة (te) في الأشياء الموجودة.

السؤال بالنسبة إلى الطاوية، إذاً، ليس: ما هو الطاو؟ ولكن: كيف يفعل الطاو في الموجودات؟ ولئن كان الهدف الرئيسي للحياة البشرية هو الوصول إلى ملء هذه الحياة عبر تحقيق الانسجام التام مع الطاو، إلا أن لدى الإنسان الارادة والقدرة على التصرف كما يشاء، بانحراف عن الطاو. لكنه كلما فعل ذلك، ابتعد عن السعادة وجَرّ على نفسه الشقاء. وهذا الانحراف هو سبب كل بؤس وخراب. وما الحضارات التي أسسها الإنسان سوى مثال على انحرافه عن مبدأ الطاو الأزلي. وهذا يشبه السباحة عكس التيار. غير أن الطبيعة تحارب لكي تضع الإنسان في مجراها. وإذا ظَن أنه من القوة بحيث يغلب الطبيعة في المطاف الأخير، فإن ظنه باطل.

والطاو ساكن جداً، وحضوره كامن. وهو من الكمون بحيث لا يدركه المرء إلا بالحدس. والطاو الذي يعمل في الموجودات كلها تحت السماء واحد، يحرِّك كل شيء ويحوي كل شيء. وكل شيء يستمد وجوده من ذلك الواحد، وإليه يعود. والحكيم مَن يَعرف أنه واحد مع كل الأشياء، في المبدأ الواحد. لذلك يسلّم ذاته للطاو، ولا يتدخل ليَحْرف الخط الطبيعي عن مساره أو لينحرف عنه.

ليس غريباً أن تؤدي هذه الطريقة إلى الركون أو السكون (wu-wei). وفي كتاب «طاو تي تشينغ» أنّ الحكيم هو مَن قال لنفسه: «الإنسان يستطيع معرفة العالم كله من غير أن يبارح باب منزله. كما يستطيع أن يرى الطاو الأزلي من غير أن يطلّ من النافذة. وكلما ازدادت أسفار المرء قَلّت معرفته. لذلك كان الحكيم يعرف كل شيء من غير أن يسافر، ويسمّي كل شيء من دون أن يراه».

واتّباع مبدأ الركون والسكون يربّي في النفس فضائل العطف والصدق والاخلاص والتواضع وعدم التدخل في شؤون الآخرين والمحبة والابتعاد عن الغضب. ونقرأ في الكتاب نفسه: «مَن كان صالحاً معي أكون صالحاً معه. ومن لم يكن صالحاً معي أكون أيضاً صالحاً معه. هكذا يغدو الكل صالحاً. ومن كان مخلصاً معي أكون مخلصاً معه. ومن لم يكن مخلصاً معي أكون أيضاً مخلصاً معه. هكذا يغدو الكل صادقاً ومخلصاً».

ومن أقوال هذا الكتاب: «ليس في العالم ما هو أليَن وأضعف من الماء. ولكن من أجل التصدّي للأشياء القاسية والقوية، ليس هناك ما يجاري الماء قدرةً... أجل، إنّ الليّن يغلب القاسي، والضعيف يغلب القوي. والخير الأعلى مثل الماء: يمكث في الأمكنة التي يمقتها الآخرون. لذلك هو قريب إلى الطاو».

وقد ذهب الكتاب أبعد من هذا ليقول إنّ للحكيم الطاوي قدرة شبه سحرية، منفعلة أكثر منها فاعلة، تبعد عنه أذى الحيوان والبشر، وحتى الموت. وهذا الحكيم يعمّر طويلاً، ولا تصيبه الأمراض خلال حياته.

أما ترجمة هذه المبادئ سياسياً فتعني عدم تدخل الحكومة في شؤون الناس، بل ترْك الحرية لهم كي يفعلوا ما يشاؤون. هذه هي الطريق الوحيدة إلى الحرية والسلام. وفي الطاويّة أنه «كلما ازدادت القوانين ازداد عدد السارقين واللصوص. لذلك يقول الحكيم: إذا كففتُ عن التدخل في شؤون الناس صاروا أغنى». ومما تفضي إليه الطاوية النظرة السياسية المثالية والنبيلة، القائلة بنَبْذ الحرب والسلاح.

٤، ٣ . هناك مصدر آخر للطاويّة، هو مقالات تشوانغ تسو. وهذا أهم اسم إلى جانب لاوتسو. ويقال إنه عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، وشَرح تعاليم لاوتسو على نحو مبسَّط. فكان، بالنسبة إلى المعلم الأوّل للطاويّة، ما كانه معاصره منسيوس بالنسبة إلى كونفوشيوس. وقد وصل إلينا ثلاث وثلاثون مقالة مما وضعه تشوانغ تسو. وهي مكتوبة بطريقة رائعة، تَجمع بين الحكَم والروايات والنوادر والأمثال. وتنطوي على نقد لأفكار كونفوشيوس.

ذهبَ تشوانغ إلى أن الإنسان يجب أن يعيش وفقاً للطبيعة، تاركاً الامور تجري كما هي. فهذا يمنحه القوة والراحة والسعادة. والحكيم يجافي المنافسة والوجاهة، ويسعى إلى المطلق. ومما قاله تشوانغ: «اسمَعْ ليس بأُذنيك بل بعقلك، وليس بعقلك بل بروحك. ولتكن روحك مثل صفحة بيضاء تنطبع عليها الأشياء الخارجية. ففي هذا الوعاء المفتوح وحده يمكن أن يسكن الطاو».

هذا يعني أن المعرفة هي التلقي المنفعل لتحولات الطاو في الأشياء. والهدف الأخير للمعرفة والحياة هو السكون التام والاستغراق في الحقيقة الكلية التي هي الطاو. ولا يقدر الإنسان أن يرغم نفسه على هذه الحال الصوفية من النشوة، بل هي تأتي من تلقائها، عبر التلقّي المنفعل. ولكن ما إن تأتي حتى تبدِّل حياة من يختبرها، إذ تختفي

ذاته المصطنَعة أو الوهمية، وتَظهر الذات الحقيقية أو السماوية.

وفي المقالات رواية تقول إن تشوانغ كان يسير على طريق ذات يوم وهو يلبس ثياباً ممزقة وينتعل حذاءً بالياً عندما صادف مركيز وي الذي بادره: « يا معلّم! ما هذه الحال من الشقاء التي أراك فيها؟»، فأجاب تشوانغ: «المعذرة... إنها حال من الفقر، لا من الشقاء. فالعالِم الذي يعرف الطاو وأعماله لا يمكن أن يختبر الشقاء».

وإلى الناحيتين الفلسفية والصوفية، تكونت حول الطاوية، مع الوقت، ممارسات سحرية وطقسية. ومن الأفكار التي شغلت الصينيين منذ القدم فكرة إطالة الحياة عبر السيطرة على الجسد. وكان طول العمر من أهم النعَم المغدَقة على الصينيين. وهذا حداهم على التفكير في الحياة الدائمة أو الأبدية. ومن أفكار الطاويين أن الإنسان الذي يقبض على الطاو يكسب الخلود. ومما جاء في مقالات تشوانغ تسو أن الامبراطور فو هسي كان أحد الذين استطاعوا «سرقة المبادئ الأزلية» عن طريق قبضه على الطاو.

وبلغت النزعة السحرية في الطاوية أوجها خلال القرن الأول للميلاد. في تلك الآونة هاجَر من شرق الصين إلى غربها شخص طاوي متحمس اسمه تشانغ لينغ، وأسس حلقة سرية مخصصة للتأملات الطاوية الصوفية. ومع الوقت اكتسب ذلك الشخص لقب «المعلّم السماوي»، وظُنّ أن لاوتسو نفسه أوكل إليه مهمته بظهوره له من عالم الروح. وقيل إنه اكتشف شراب الخلود، وإنه صعد إلى السماء عن قمة جبل لونغ ـ هو على ظهر نمر بعدما أطال الله عمره بواسطة ذلك الشراب حتى بلغ المئة والعشرين.

وفي القرن الميلادي الرابع وضع عالم طاوي اسمه كو هَنغ (Ko Hung) كتاباً حول الامور السحرية، وصَف فيه تمارين التنفس والحمْية الغذائية التي من شأنها تقوية الجسد والذهن وإبعاد المرض وإطالة الحياة. كما وصف بعض الطرائق للسيطرة على أحداث الطبيعة، وأُخرى للاختفاء عن القوم بحيث يصبح المرء غير منظور أو يتبدّل شكله أو يطير في الهواء. وقد أمضى المؤلف السنوات الأخيرة من عمره على جبل لو فو، مختبراً «عقّار الخلود».

وكانت مرحلة جديدة في مسيرة الطاوية قد بدأت عندما أصدر الامبراطور هوان من سلالة هان الثانية، عام ١٦٥ للميلاد، مرسوماً يقضي بمنح المساعدات

الرسمية تكريماً لمؤسس الطاوية لاوتسو وبناء معبد على اسمه. لكن الازدهار الحقيقي لم يأتِ إلا في القرن السابع للميلاد، مع اعتراف الامبراطور لي شيه مين، مؤسس سلالة تانغ الكبرى، بالطاوية كدين منظَّم. في تلك الآونة كانت البوذية قد شقت طريقها إلى الصين وأصبحت عنصراً قوياً من عناصر الحياة الصينية. أما الكونفوشيوسية والطاوية فلم تكونا قد كسبتا تعلق العامة. فالاولى كانت مقصورة على المتعلمين والرسميين، والثانية على المثقفين من ناحية ومحبي السحر من ناحية اخرى.

ومع توسع البوذية وانتشارها من الصين إلى كوريا، أخذ الطاويون يفكرون في تراثهم الديني القومي، علَّهم يجدون ما ينافس الآلهة المستورَدة من الهند. هكذا ألَّهوا لاوتسو وأطلقوا عليه لقب «الامبراطور ذي الأصل الملغز». وجعلوا حوله صحباً سماويّين تقليداً للبوذا. وجمعوا التدوينات الطاوية، وصار لهم كتابات مقدسة ومعابد.

وإلى ذلك أُضيفت فكرتا السماء والجحيم. فالسماء موجودة في أمكنة عدة، لكن أهمها وأجملها وأمتعها هي جُزر المغبوطين الثلاث التي تجعلها الروايات الصينية في البحر الشرقي بين البَرَّين الصيني والياباني، مضيفةً أن أحداً ممن ذهب إلى هناك لم يرجع. أما الجحيم فمكان عقاب مليء بالخوف والألم والعذاب. ومن واجبات الأحياء إعتاق موتاهم من ذلك المكان الرديء.

الفصل الخامس

الكونفوشيوسيّة



رسم على الحجر يمثل كونفوشيوس (يساراً)

(أواخر القرن الميلادي الثالث عشر)

٥، ١ . أفضل مصدر لحياة كونفوشيوس وآرائه هو كتاب «المنتَخَبات» (Analects) الذي وضعه تلاميذه وضمّنوه أقواله. وإذ لم يَحوِ هذا الكتاب الكثير عن حياة الرجل، ظهرت سِيَر عدّة لاحقاً، وإن لم تكن كلها موضع ثقة.

والمعروف أن أثر كونفوشيوس كان كبيراً جداً في التربية والحكم في الصين حتى وقت قريب جداً. وهو أثر جاء ليس من التعاليم وحدها، بل من سيرة حياة رجل يذهب الصينيون إلى أنه كان مثال الرجل الكامل الذي لم يَعرف الفسادُ طريقاً إليه. وشعروا بالحاجة إلى مزيد من أمثاله لكي ترتقي الصين في دروب النجاح والازدهار. ومقياس النجاح هو الانسجام في الحياة العائلية والاجتماعية، وكذلك في الطبيعة والكون.

وفي حين وجد الطاويون سرّ الحياة في النظام الطبيعي، فقد وجده كونفوشيوس في النظام الاجتماعي القائم على العلائق البشرية. وهذا يفسر ضخامة الأثر الذي أحدثه في الحياة الاجتماعية.

ولد كونفوشيوس في عائلة عاديّة في مقاطعة لو (Lu) في شبه جزيرة شانتونغ. وربما كان أصل العائلة أرستقراطياً. وبعيد ولادته عام ٥٥١ قبل الميلاد، توفي والده ووَجدت أُمّه الشابة نفسها في ظروف صعبة. إلا أنها ضَحّت كثيراً من أجل تأمين مستوى علمي لائق لابنها. ودَرَس على أحد معلمي القرية الذي لقَّنه التاريخ الصيني

القديم والأشعار والموسيقى التقليدية. ويقال إنه كان يعزف ويغنّي الأشعار القديمة. وفي الخامسة عشرة قَرّر التبحّر في تلك العلوم، فراح يستزيد منها حتى أتقنها. وكان أحياناً يمارس الرياضة، ومنها صيد الطيور والسمك.

وقُبيل العشرين وُظّف كونفوشيوس كجابي ضرائب عند حاكم لو. فكان يجمع رؤوس الماشية والمحاصيل التي يتوجب على المواطنين دفعها للدولة. وتزوج وأنجب صبياً. وتوفيت امه وهو في منتصف عشريناته، فبلغ حزنه عليها حداً جعله يعتزل الحياة العامة سبعة وعشرين شهراً، أي ثلاث سنوات حسب التقليد الصيني الخاص بالدفن والحداد.

بعد ذلك جَعل كونفوشيوس من نفسه معلماً. وقد عَلّم «المواضيع الستّة» الرئيسية آنذاك، وهي: التاريخ، الشعر، السياسة، الملْكيّة (الاقتصاد)، الموسيقى، قراءة الغَيب. وتبعه عدد من التلاميذ، بقي بعضهم سنوات طويلة معه. وكانت أهم عائلات المقاطعة ترسل أولادها إليه. لكنه كان يعتقد أن أفضل طريقة لتحقيق أفكاره هي أن يتسلم مع تلاميذه أعلى المناصب الحكومية.

وتذهب الروايات إلى أنه وُظف لدى حاكم لو وهو في الخمسين، وأنه تولّى مناصب عدة، منها وزارتا الأشغال والعدل، قبل أن يصبح رئيساً للوزراء. إلا أن الحسّاد حوله نصبوا له المكائد وأرغموه على الاستقالة. فغادر مقاطعة لو مع ثلاثة من أتباعه وهو في الخامسة والخمسين، ساعياً إلى منصب حكومي. لكنه لم يوفق في ذلك. وقد استقبله حكام الدويلات استقبالاً حسناً، ونظر إليه بعضهم كرجل حكيم يستحق الاحترام. إلا أنهم لم يجدوا ذلك كافياً لممارسة السياسة.

وكان كونفوشيوس في السابعة والستين عندما دعاه حاكم لو الجديد إلى العودة عام ٤٨٤ قبل الميلاد. وتم ذلك بإيعاز من أحد أتباع المعلم بعدما تسلم وظيفة رسمية رفيعة في المقاطعة. وطفق الحاكم يستشير كونفوشيوس في شؤون كثيرة. لكن المعلم أمضى معظم الوقت في بيته. وفي تلك الأثناء جمع محاضراته، إضافةً إلى عدد من الكتب في التاريخ والشعر. ومن المشكوك فيه أنه وضع كل الكتب المنسوبة إليه. ووافته المنيّة عام ٤٧٩ وهو غير راضٍ تمام الرضى عن إنجازاته. لكنه عهدَ إلى تلاميذه متابعة الطريق.

٥، ٢ . كانت تعاليم كونفوشيوس كلاسيكية، قائمة على إجلال الماضي، حتى على إحياء النظام الاقطاعي في شكل منطقي ومثالي. ومن أقواله: «إني ناقلٌ ولست مبدعاً. وأنا اومن بالأقدمين... والحقّ أني لم أولَد حكيماً. لكني احب التراث القديم وأعمل جاهداً كي أتعلمه». وقد جُمعت تعليقات كونفوشيوس وشروحه لكتب الأقدمين على أيدي بعض تلاميذه في ما أصبح يُعرف بالكتب الأربعة. وهي الآتية:

ـ كتاب المنتخَبات: هذا يحوي أقوال كونفوشيوس. ويُظَن أنها فُصلت عن سياقها واختُصرت حتى باتت تشكل جملاً حكمية قصيرة. وربما كان نصفها منسوباً إليه. لكنها تبقى أهم مصدر لدراسة فكره.

ـ كتاب التعليم الكبير: الأرجح أن هذا الكتاب من عمل شخص لاحق اسمه هسون تسو، عاش في القرن الثالث قبل الميلاد. وهدف الكتاب تعليم الأشراف والامراء. وقد كان الكتاب الأول الذي اعتاد الصبيان قراءته في المدارس.

ـ كتاب مبدأ الوسَط: هذا عرض وافٍ للمبادئ الفلسفية التي نادى بها كونفوشيوس. ومعظمه يدور على العلاقة بين الطبيعة البشرية والنظام الخُلقي في الكون.

ـ كتاب منسيوس (Mencius): هذا الكتاب يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وفيه يعرض منسيوس، أهم المعلمين الكونفوشيوسيين الأوائل، كتاباته وأقواله. وهو المحاولة الاولى لتوضيح فلسفة هذه الجماعة وعرضها على نحو مقبول.

وهناك سِيَر تَنسب الالوهة إلى كونفوشيوس. لكن الدارسين الكونفوشيوسيين بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر سَلّطوا النقد على تلك الكتابات وحذفوا مقاطع كثيرة منها، حافظين ما اعتبروه صحيحاً.

قامت تعاليم كونفوشيوس الخُلقية على فكرتين رئيسيتين: أُولاهما أن الصين في أيامه مجتمع يتخلله الفساد من كل جانب، والثانية أن الاصلاح ممكن. وإذا كانت الممارسات البشرية انحطت حتى الفساد، فالطبيعة الإنسانية نفسها يمكن أن تَسير نحو الخير كما نحو الشر. وفي اعتقاده أن الإنسان يتبع طريق الشر عندما ينحرف عن نهج الأسلاف القويم (li). وعبارة «لي» من أهم المفاهيم التي استعملها كونفوشيوس. وهي تشير، في سياقاتها المختلفة، إلى امور كثيرة. وربما كانت «اللياقة» و «الكياسة» و «الاكرام» من أهم المعاني. كما تشير هذه العبارة إلى النظام الاجتماعي

المثالي الذي يكون فيه كل شيء في موضعه.

هذا هو المبدأ الذي ينبغي أن تنظَّم بواسطته كل العلاقات في الحياة: علاقة الحاكم بالمحكوم والمحكوم بالحاكم، علاقة الأب بالأبناء والأبناء بالأب، علاقة الاخوة والمواطنين في ما بينهم... إنه مبدأ العلاقات الصحيحة. وهناك خمس علاقات أساسية، هي: علاقة الحاكم والمحكوم، علاقة الأب والابن، علاقة الزوج والزوجة، علاقة الابن الأكبر وأخيه الأصغر، علاقة الكبار والصغار. إذا نُظِّمت هذه العلائق على النحو الصحيح، فالسلام يعم العائلة والقرية والدولة والعالم. هكذا يتحقق التناغم والانسجام بين الأرض والسماء. وفي رأي كونفوشيوس أن الأقدمين استطاعوا تحقيق هذا الأمر.

وربما كانت المبادَلة هي المبدأ الذي يضمن صحة جميع هذه العلائق. ونقرأ في «المنتَخَبات»: «سُئل المعلّم: هل هناك كلمة واحدة تخدم كقاعدة لحياة المرء كلها؟ فأجاب: أجل. وهذه الكلمة هي المبادَلة (shu). فما لا تريد أن يفعله الناس بك، لا تفعله أنت بهم».

هكذا وصل كونفوشيوس إلى أحد أهم المبادئ الخُلقية التي قامت عليها المسيحية. إلا أنه لم يذهب بعيداً جداً في شرح هذا المبدأ. وهو، في أي حال، لم يؤمن بما ذهبت إليه الطاويّة من مقابلة الشر بالخير. وفي إحدى الروايات أن المعلم سُئل: «ما الذي تقوله حول مبادلة الشر بالخير؟»، فأجاب: «إذاً بماذا نبادل الخير؟... بادِلوا الخير بالخير. أما الشر فبادِلوه بالعدالة».

ومما عَلّمه كونفوشيوس أن الفضيلة الحقة هي في ممارسة الحسّ الإنساني (jen). وهذه الممارسة تتجلى في طريقين: (١) الاعتراف بقيمة كل إنسان، مهما كانت رتبته أو طبقته أو وضعه، (٢) السلوك العَطوف تجاه اخوتنا في الإنسانية، لأن لكل فرد هذه القيمة.

والعلاقات الصحيحة التي تكلم عنها كونفوشيوس تجسد الفضائل الآتية:

- العطف لدى الأب، الطاعة لدى الابن.
- اللطف لدى الأخ الأكبر، التواضع والاحترام لدى الأصغر.
- السلوك الصالح لدى الزوج، الطاعة لدى الزوجة.
- الإنسانية لدى الكبار، الاتكال لدى الصغار.

ـ الشهامة لدى الحاكم، الولاء لدى الوزراء والشعب.

إذا وُجدت هذه الفضائل في المجتمع، سادَه النظام وتَحقق التناغم بين الأفراد وزال الظلم وانتشرت السعادة في العائلة والسلام في الدولة. وأهم هذه الفضائل طرّاً إكرامُ الوالدين. والحقّ أن الابن الصيني يظل «ابناً» مهما تقدمت به السنّ. ويستمر الابن في طاعة والده حتى بعد وفاة الوالد، فلا يفعل إلا ما يظن أنه يرضيه.

أما الفلسفة السياسية في الكونفوشيوسية فتقوم على أن الاصلاح الاجتماعي يبدأ في الرأس. هذا يعني أن صلاح المجتمع هو من صلاح الحاكم. ومما جاء في كتاب «التعليم الكبير»: «إن الملوك الأقدمين الذين ابتغوا نشر الفضيلة فعلوا ذلك عبر تنظيم الدولة التي يَحكمون. وتنظيم الدولة يتمّ أوّلاً عبر تنظيم العائلة. وتنظيم العائلة يقتضي تهذيب الذات. وتهذيب الذات يعني تقويم القلب. وتقويم القلب يقوم على الصدق في الأفكار. وصدق الأفكار يلزمه توسيع المعرفة. وتوسيع المعرفة هو اكتشاف الأشياء. فإذا اكتشفنا الأشياء اكتملت معرفتنا. وإذا اكتملت المعرفة صدقَ الفكر. وإذا صدقَ الفكر استقام القلب. وإذا استقام القلب هُذِّبت النفس. وإذا هُذبت النفس انتظمت العائلة. وإذا انتظمت العائلة تسنّى للملك حكم الدولة حكماً صالحاً. وإذا تَحقق الحكم الصالح عَمّ الهدوء والسلام والسعادة».

هذا يعني أن الحياة الصالحة، في نظر كونفوشيوس، هي ثمرة الروح أكثر منها ثمرة القانون. والمحبة تجعل القانون غير ضروري. وعلى الحاكم أن يبني نفسه كي يبني مواطنيه. وبناء النفس يتمّ عبر القانون الخُلقي (الطاو). ولدى كل إنسان حس خُلقي فطري يقوده إلى معرفة القانون. وأعظم نموذج للحكم هو أن يكون الحاكم مثالاً صالحاً أو قدوةً لشعبه.

ويتحقق المجتمع الفاضل، في نظر كونفوشيوس، عندما تستقيم كل فضيلة في مكانها الصحيح ـ فيكون الحاكم حاكماً، والوزير وزيراً، والوالد والداً، والابن ابناً... أي عندما يؤدّي كل شخص واجباته أو وظائفه على النحو الصحيح. فالمبدأ الصحيح هو أن يطيع كل شخص واجباته ولا ينحدر عنها، أي أن يؤدّي أعلى ما عليه.

وقد نادى كونفوشيوس بالإنسان المتفوّق (chun - tzu). هذا يعرف واجباته تماماً، ويؤدّيها على خير وجه في كل علاقة من علائق الحياة: فكأبٍ يكون محبّاً، وكزوج صالحاً، وكابن مطيعاً، وكصديق مخلصاً. وهو يجسّد في ذاته كل الفضائل.

وقد مَيّز كونفوشيوس بين الجوهري والشكلي في ممارسة هذه الفضائل، مركّزاً على الجوهر. ومما نسبه منسيوس إلى المعلم: «إني أمقت ما يحاكي الأشياء الصحيحة وهو غير صحيح... إني أمقت المتظاهرين بالفضيلة وهم غير فاضلين». ومن أقوال كونفوشيوس: «إذا لم يكن الرجل رجلاً حقاً، فما نفع الطقوس؟».

هذا التركيز على الجوهر يُعتبر لبّ فلسفة كونفوشيوس الخُلقية. لكنه، في الوقت نفسه، أعطى أهمية عظيمة للطقوس. ولا شك أنه نظر إلى نفسه كمثال للإنسان المتفوق الذي دعا إليه.

في الدين كان كونفوشيوس متقيداً بالطقوس. لكنه كان ناقداً للأفكار الغيبية عندما تناقض الأفكار الاجتماعية. ولم يضيّع وقتاً في بحث الغيبيات. ومرة سأله أحد تلاميذه عن واجبات المرء تجاه أرواح الموتى، فأجاب: «إذا لم نستطع تأدية واجباتنا تجاه الأحياء، فكيف لنا أن نؤديها تجاه الموتى؟». لكنه نادى باحترام الأرواح، من غير أن يقعدنا ذلك عن واجباتنا.

إلا أن أهم فكرة دينية عند كونفوشيوس هي أن الإنسان، بإطاعته القانون الخُلقي، يكون قد أطاع إرادة السماء، ويكون ابناً صحيحاً للسماء. وشَعر كونفوشيوس أنه هو نفسه يعمل وفق إرادة السماء.

٥، ٣ . ظهرت شروح كثيرة للكونفوشيوسية في القرون اللاحقة. وأهمّ الشارحين الأوائل اثنان: منسيوس وهسون تسو.

منسيوس (٣٧٢ ـ ٢٨٩ ق.م) ولد بعد نحو مئة سنة من وفاة كونفوشيوس، وكان ذا أثر كبير جداً في الأجيال اللاحقة. واعتُبر أهم شخص في الكونفوشيوسية بعد مؤسسها، كما اعتُبر بولس الرسول في المسيحية. وحصّل منسيوس في حداثته علماً جمّاً حتى صار عالماً. وراح يتنقل من ولاية إلى اخرى داعياً إلى تبنّي مبادئ كونفوشيوس. وأمضى المرحلة الأخيرة من حياته كاتباً ومعلماً. وأهم كتاباته المجموعة المعروفة بكتاب منسيوس.

شَدّد منسيوس على فكرة معلمه القائلة بصلاح الإنسان الفطري وملاءمة النظام الاقطاعي لإنضاج ذلك الصلاح والحفاظ عليه. وقال: «إن نزوع طبيعة الإنسان إلى الخير هو مثل نزوع الماء للحركة إلى أسفل. وليس هناك أحد تنقصه هذه النزعة». وعنده أنه «إذا صار الناس أشراراً، فهذا ليس من خطأ في طبيعتهم الأصلية. والحقّ أن

حس الرحمة موجود في جميع الناس، وكذلك الحياء والاحترام وحس الصواب والخطأ. وإن المحبة والصلاح والضمير الخُلقي لا تأتينا من الخارج، لكنها تأتي من فطرتنا».

ومن الأمثلة التي أعطاها منسيوس برهاناً على أن العطف ينتمي إلى فطرة الإنسان: «إذا رأى جمعٌ من الناس طفلاً يكاد يسقط في بئر، فالكل من دون استثناء يشعر بالأسى. وهذا الشعور آتٍ ليس من علاقة صداقة مع الأهل، ولا من رغبة في نَيل مديح الجيران والأصدقاء... والحقّ أنه ليس من الطبيعة البشرية ألاّ تميِّز بين الصواب والخطأ».

ولئن لم يكن الناس متساوين في الصلاح الخُلقي، فذلك يرجع، في رأي منسيوس، لا إلى الفطرة، ولكن إلى التصرف على مستويات مختلفة. فبعضهم يستخدم عقله وبعضهم لا يستخدمه: «هناك من يعمل بعقله، وهناك من يعمل بقوّته. الذي يعمل بعقله يَحكم الآخرين، والذي يعمل بقوته يَحكمه الآخرون».

ومرة سأله أحد تلاميذه: «الناس كلهم ناس. فلماذا نجد أُناساً عظيمين وأُناساً تافهين؟». فأجاب: «الذين يتبعون الجزء العظيم من نفوسهم هم العظماء، والذين يتبعون الجزء الضعيف هم الضعفاء».

وفي رأي منسيوس أن النظام الاقطاعي أفضل نظام للحكم، بشرط أن يتمّ الحكم لخير الشعب ورعايته. فالشعب أفضل عنصر في الدولة، والنظام يوجد من أجل إسعاده. ولكن إذا كان الحاكم ظالماً، فالسماء تسمح للقوي بالانتصار حتى تعمّ الفوضى. وإذ ذاك يتّحد الصالحون ويثورون، وبمساعدة السماء ينتصرون ويخلعون الحاكم الظالم.

وقد آمن منسيوس أن السماء ترى وتسمع وتحدد لكل ظرف ولكل شيء ما يلائمه. ومَن يستخدم عقله حتى أقصى الحدود ويتأمل فطرته يَعرف السماء ويقرأ علاماتها ويفعل إرادتها. وهناك طاقة روحية لدى كل إنسان، لا تجوز إعاقتها. إنها قوة روحية يتوجب على كل شخص العمل بمقتضاها وتعزيزها. وفي نظر منسيوس أن كونفوشيوس إنسان مرسَل من السماء.

أما الشارح الرئيسي الآخر للكونفوشيوسية، هسون تسو (٢٩٨ ـ ٢٣٨ ق.م)، فقد أحدث أثراً كبيراً في عصره. وأمضى معظم حياته في تشي، حيث عَلّم وتسلم

مناصب عالية وكان من أبرز العلماء في تلك الحاضرة. وأهم مؤلفاته كتاب «التعليم الكبير».

لكن هسون تسو رفض مبدأين أساسيين في فلسفة منسيوس: المبدأ القائل بالصلاح الفطري للطبيعة البشرية، والمبدأ القائل بأن السماء تراقب الأرض وتهتم بحياة الأفراد.

فالإنسان، حسب هذا المفكر، سيِّئ بطبيعته. وأيّ صلاح يتصف به يأتي اكتساباً عن طريق التربية. وإذا تُرك الفرد وحده، فالأرجح أن يتصرف وفق طبيعته الرديئة. ولكي يكتسب الخير، لا بد من تقويمه بالمبادئ الصالحة منذ الصغر. والتعليم الصحيح كفيل بهذا التقويم.

هذا يعني أن ثمة حاجة أكيدة إلى المعلمين والمرشدين. وفي رأي هسون تسو أنه «إذا تُرك المرء بلا معلم أو مرشد وكان ذكيّاً، فهو يصير لصاً. وإذا كان شجاعاً غدا مجرماً. وإذا كان قادراً وقوياً أتى بأعمال فوضوية. وإذا كان له بعض المنطق استخدمه للدفاع عن الباطل لا عن الحق. أما إذا تسنّى للفرد الذكي معلمون وموجهون، فهو يكتسب المعرفة بسرعة. وفي هذه الحال، إذا كان شجاعاً أوحى إلى الناس بالمهابة، وإذا كان قادراً غدا بسرعة كاملاً، وإذا كان منطقياً استطاع، من غير إبطاء، التمييز بين الصواب والخطأ».

أما السماء، في رأي هسون تسو، فلا يجوز تأنيسها وتفسير حركتها وفق حاجاتنا وأهوائنا: « لا يَحسن أن ينتقد المرء السماء، إذ أن الامور تحصل وفق طريقتها (الطاو)... إذا سقطت الأنجم فالناس يخافون ويسألون: لماذا حصل هذا؟ والجواب أنه ليس من غاية وراء ذلك، بل هو عائد إلى حركة السماء والأرض وإلى تحولات يين ويانغ. وإذا صلّى الناس للمطر ونزل المطر، فلمَ حصل ذلك؟ جوابي أنه ليس ثمة غاية هنا أيضاً. وإذا لم يُصَلِّ الناس للمطر، فالسماء ستمطر في أي حال».

وكما في نطاق الأحداث الطبيعية، كذلك في نطاق الأفعال الإنسانية. فكما أن «الأرض لن تتقلص بفعل عدم محبتنا المسافات البعيدة»، هكذا «السماء لن تحمل إلينا المرض إذا حرصنا على غذائنا وصحتنا ومارسنا الرياضة البدنية بانتظام. فطَريقة فعل الأشياء ليست طريقة السماء ولا طريقة الأرض، بل هي طريقة الإنسان». هذا يعني أن كل شيء يحصل وفقاً للقانون الطبيعي، وليس هناك ما يتجاوز الطبيعة في

أي نطاق. أما الطقوس الدينية التي يتبعها الناس فهي ترضيهم، وإنْ لم تؤثّر أبداً في القانون الطبيعي. وقد رأى هسون تسو أن أثر الطقوس الدينية نفسيّ فقط، لكنه وَجد فيها عنصراً جمالياً.

ومن المفكرين اللاحقين الذين عرفتهم الكونفوشيوسية واحد اسمه وانغ تشونغ (٢٧ - ١٠٠ للميلاد). وهو مفكر واقعي عملي، مقتَ التنظير ورفضَ الخوارق التي ينطوي عليها الدين. وكتب بأسلوب بسيط وفصيح، معبّراً عن نزعة إنسانية قوية. وحاول أن يصدّ نزوع الناس نحو تأليه كونفوشيوس واعتباره معصوماً عن الخطأ.

٥، ٤ . ثم دخلت البوذيّة إلى الصين، فبادرها أتباع كونفوشيوس بالمعارضة الشديدة. فالبوذية تشدد على الاخرويّة ولا تكترث لإصلاح المجتمع وتحسين حال الإنسان على الأرض، بل تغالي في العدمية بوضعها النرفانا هدفاً أعلى لها. وكان لا بد للكونفوشيوسيين من معارضتها، لأنها تلهي الناس بفكرة الخلاص الشخصي عن خدمة المجتمع ومؤازرة إخوانهم في الإنسانية.

إلا أن البوذية شقت طريقها في الصين إلى حد ضعفت معه الديانتان القوميتان. وكموقف دفاع، تبنّى بعض الكونفوشيوسيين عناصر من البوذية، فزيّنوا معابدهم وابتكروا الروايات حول أُلوهة كونفوشيوس وعجائبه. وتذهب الروايات إلى أنه عندما وُلد كونفوشيوس، سُمع صوت عظيم من السماء قائلاً: «هوذا قدّيس يولد، وسوف تصير تعاليمه قانوناً للعالم».

وظهر علماء صينيون حاولوا التوفيق بين البوذية والطاوية والكونفوشيوسية. فمن الطاويين، أَعلن تان تشياو، في القرن السادس للميلاد، أن الطاو هو المبدأ الرئيسي في الأديان الثلاثة. ومن البوذيين أقدمَ لي شيه تشين، نحو العام ٥٩٠ للميلاد، على تشبيه البوذية بالشمس والطاوية بالقمر والكونفوشيوسية بالكواكب الخمسة. وبادَرَ راهب بوذي لاحقاً إلى وضع تماثيل كونفوشيوس ولاوتسو وبوذا في المعبد جنباً إلى جنب. وشَجعت الدولة تلك المبادرة وقتاً طويلاً. ومن الكونفوشيوسيين، قال وانغ تَنغ (٥٨٣ - ٦١٦ للميلاد) إن المبدأ الوسط هو المبدأ الذي يَجمع بين الأديان الثلاثة.

وظَهر في العصور اللاحقة مفكرون في الكونفوشيوسية باتوا يكوّنون ما عُرف بـ «الكونفوشيوسية الجديدة». وقد عَوّلوا على أفكار كونفوشيوس إلى أقصى حد ممكن، وتمسكوا بالأصالة. وربما كان أهم اولئك المفكرين على الاطلاق تشو هسي

(١١٣٠ ـ ١٢٠٠) الذي يعادل دوره الفكري في الكونفوشيوسية دور توما الأكويني في الكاثوليكية الغربية. واعتُبرت شروحه على تعاليم كونفوشيوس المرجع الأخير في هذا المجال.

أعادَ تشو هسي الاعتبار إلى منسيوس، ونظر إلى هسون تسو على أنه منحرف عن الخط الفكري القويم لأنه قال برداءة الطبيعة البشرية. أما منسيوس، الذي عَلّم أن الإنسان خيّر بالفطرة، فهو التلميذ الصحيح لكونفوشيوس. ومنذ ذلك الحين، بات هذا الرأي يشكّل الكلمة الفصل بالنسبة إلى الشروح التي كُتبت حول تعاليم كونفوشيوس. واكتسب منسيوس مقاماً لائقاً جداً.

وبحث تشو هسي في الديانتين الاخريين، الطاوية والبوذية، منتقداً هنا ومتبنّياً هناك، ومتناولاً النصوص بالتمحيص. ومن آرائه أنْ لا عقل منفصل عن القوة الحية الدافعة، ولا قوة منفصلة عن العقل. فالمبدأ العقلي أو الميتافيزيقي لا يستغني عن القوة المادية أو الجسدية كي يعبّر عن نفسه.

وقد ثار تشو هسي على الطقوس الشكلية في الدين، ودافع عن المعنى والجوهر. وكان يكرس وقتاً كل يوم للتأمل. ومما كتبه عن فضيلة التأمل الصامت: «النظر في الداخل يكون أشد فاعليةً عندما يحصل بصمت وهدوء. ويجدر بكل شخص أن يمتحن ذاته على الدوام. فإذا وجد أنه كثير الكلام خَفّف من كلامه، وإذا وجد أنه طائش حاولَ أن يكون حكيماً، وإذا وجد أنه سطحي سَعى إلى العمق».

لكنه أنكر أن يكون هذا النوع من التأمل صنو التأمل البوذي الخالي من أي محتوى والقائم على الكبت التام للفكر. ومن النتائج التي وصل إليها تشو هسي عبر تأمله الميتافيزيقي ـ الخُلقي أن «كل الناس اخوة، وكل الأشياء أصحاب لي». كما تَوصّل إلى أن الأشياء الخارجية لا تدرَك إلا من خلال الفكر. فهي كيانات في الداخل أيضاً. وإذا كان ثمة «عقل» في الأشياء، فهو عقل الإنسان مسلَّطاً على الأشياء. والعقل الإنساني يتميز ليس بالذكاء أو المنطق المجرد فحسب، بل بالخير الخُلقي أيضاً. وهذا الخير فطرة منطبعة فيه. هذا يعني أن معرفة الخير تأتينا لا من الخارج، بل من عقولنا. وما يحتاج إليه الإنسان هو صقل فطرته وإنضاجها بالعلم والمعرفة والتدريب العقلي المستمر. ومن أهم ثمار هذه الرياضة الذهنية التي تقوم على تأمل الذات لجم الغرائز الأنانية.

٥، ٥ . أحدثت الكونفوشيوسية أثراً كبيراً جداً في حياة الصين السياسية. وهو أثر لم يستطع تحقيقه لا كونفوشيوس ولا منسيوس، بل استغرق إدخاله طويلاً. واعتُبرت التعاليم الكونفوشيوسية أفكاراً رسمية للدولة بعد إحيائها في عهد الامبراطور وو تي (١٤١ - ٨٧ ق.م) من سلالة هان. وظلت هكذا حتى خلال حكم الأباطرة الطاويين والبوذيين. لكن الكونفوشيوسية اكتسبت قوة هائلة بعدما أمر الامبراطور تاي تْسَنغ، عام ٦٣٠ للميلاد، بإقامة تمثال لكونفوشيوس في كل دائرة رسمية، مع حَفر أسماء المثقَّفين والعظام الصينيين على لوحات في تلك المعابد الصغيرة. وكانت الطقوس تقام هناك، أمام التمثال، ترافقها الموسيقى والبخور والخمر والذبائح الحيوانية. واعتُبر كونفوشيوس بمثابة امبراطور. إلا أن هذه الشكلية أخذت تتقلص منذ العام ١٥٣٠، عندما أمر الامبراطور تشيا تشينغ، بناء على نصيحة أحد العلماء الكونفوشيوسيين، بإعادة الهياكل إلى بساطتها الاولى، وإبدال تماثيل المعلم بلوحات تحمل أقواله وحِكَم الأوائل. وفي العام ١٩٠٦ صدر مرسوم حكومي يقضي بإجلال كونفوشيوس ومساواته بالسماء والأرض، بعدما كانت الدولة قد تبنّت نظاماً تربوياً حديثاً.

ومع تأسيس الجمهورية بعد ثورة ١٩١١، مَنحت الدولة الحرية الدينية للجميع. هكذا أخفقت محاولة الذين كانوا يَدْعون إلى جعل الكونفوشيوسية دين الدولة. ومن الحركات السياسية القوية آنذاك «الحزب الوطني» الذي كان ذا نظرة علمانية. لكن مبادئه عكست المثل الكونفوشيوسية، مثل إكرام الوالدين والطاعة والمحبة والسلام. وفي العام ١٩٣٤ أعلن الزعيم تشيانغ كاي شيك عن ولادة «حركة الحياة الجديدة». وحتى بعد تحوّل تشيانغ إلى المسيحية، ظلت العناصر الكونفوشيوسية قوية جداً في فكره. وأعلنت حركته أنها قائمة على أربعة مبادئ أساسية، هي: اللياقة، العدالة، سلامة الشخصية وتَماسُكها، التواضع واحترام الذات.

وفي العام ١٩٣٧ أقامت الحكومة الصينية هيكلاً في نانكينغ ليس مكرساً لدين معين، لكنه مكرس للفكرة القومية. ورُفعت في أعلى مكان منه لوحة تحوي حكماً من كونفوشيوس، وتحتها تمثال رخام نصفي لمؤسس الصين الحديثة صَن يات سين. كما وُضعت لوحات تمثل «آباء الحضارة الحديثة»، مثل نيوتن وباستور وغاليليو وجيمس واط وبنجامين فرانكلين. ومعنى هذا أن نهضة الصين تقوم على المزاوجة بين العلوم الكلاسيكية القديمة والعلوم الغربية الحديثة.

إلا أن الكونفوشيوسية تلقّت نكسة عظيمة على أيدي الشيوعيين الذين لم يَرُقهم دفاع كونفوشيوس عن الأنظمة الملكية والاقطاعية وعن القيم القديمة. لكن هذا الحكيم الصيني أخذ يستعيد اعتباره في السنوات الأخيرة، مع النظرة الرسمية المنفتحة.

الفصل السادس

الشنتو



إيزاناغي يشكّ رمحه في الغَمر لتولد بعض الجزر اليابانية، وإلى اليَسار إيزانامي

(رسم على الحرير من القرن التاسع عشر)

٦، ١ . الشينتو دين اليابان القومي، ولا وجود له خارج اليابان. وهو ليس مجموعة عقائد بمقدار ما هو إجلال لطريقة حياة معينة ولبعض الأماكن. فاليابانيون يحبون أرضهم حباً لا مثيل له، ولا يتصورون حياتهم خارجها أو احتلالَ غريب لها، بل يستميتون في الدفاع عنها. وكل سهل وبحيرة ووادٍ ونهر وجبل ونبع ماء فيها مكان عظيم في نظرهم، بل مقدَّس. وفي اعتقادهم أن أرض اليابان وحدها مقدسة، وأنها مركز العالم المنظور.

عبارة «شينتو» مشتقة من الصينية «shen - tao»، وهي تعني «طريق الآلهة». والطريق هذه متعلقة بماضي اليابان وشعبها وحكامها. ونقع على هذا في كتاب ظهر عام ٧١٢ للميلاد باسم «كوجيكي» (Kojiki)، أي تاريخ الأحداث الماضية. ومن رواياته أن الآلهة خَلقت الجزر اليابانية. وكانت السماء والبحار، في البدء، متصلة بعضها ببعض. وبعد انفصالها ظهرت آلهة في السماء، ثم اختفت من غير أن يحدث شيء. وأخيراً ظهر إلهان، ذكر وأُنثى، أبدَعا كل شيء في اليابان، من أرض وشعب وحكّام. الذكَر اسمه إيزاناغي، والانثى إيزانامي، وهما الإنسانان الأوّلان. وكان لهما صَحبٌ سماويون أوكلوا إليهما صنع الجزر اليابانية. وانحدر الإلهان على جسر السماء العائم. ولما وصلا إلى أسفل، شَكَّ إيزاناغي حربة رمحه في الطين. ثم رفعها فسالت من الطين مادة أصبحت جزيرة. ونزل الالهان على تلك الجزيرة، حيث

وَضعت إيزانامي من رحمها جزر اليابان الثماني الكبيرة.

بعد ذلك وَلَد الالهان خمسةً وثلاثين إلهاً، كان آخرها إله النار كاغو تسوشي الذي أحرق أُمه عند ولادته. واغتاظ إيزاناغي لذلك الفعل، وركل إله النار فتكوّن منه المزيد من الآلهة. وتستمر الرواية حتى تصل إلى إلهة الشمس أماتيراسو، وهي أعظم آلهة اليابان. وقد وُلدت من عين إيزاناغي اليسرى، وفي الوقت نفسه وُلد من عينه اليمنى إله القمر تسوكي يومي ومن أنفه إله العواصف سوسا نو وو.

وتجدر الإشارة إلى أن الخوارق التي يسردها كتاب «كوجيكي» تقتصر على اليابان ولا تتطرق إلى سواها من البلدان. وقد دعا اليابانيون بلادهم «أرض الآلهة». وإذا كانت أرضهم تعجّ بالآلهة، فهم أعطوا المكان الأرفع لإلهة الشمس التي يُعَد هيكلها في إيزي (Isé) أقدس مكان في البلاد. وتحتل أماتيراسو مكان الصدارة بين متساوين، ولاسيما إله القمر وإله العواصف اللذين ولدا معها.

وتذهب الرواية إلى أن أماتيراسو أرسلت حفيدها ليعيد النظام إلى الجزر بعد صراع طويل نشب بين الآلهة. وكان حفيد ذلك الحفيد أول امبراطور بشري حكم اليابان منذ العام ٦٦٠ قبل الميلاد. وتضيف الرواية أن شعب اليابان هو سليل الآلهة التي كانت تقطن الجزر. وهم جميعاً أنسباء الامبراطور وأقرباء في ما بينهم.

والمعروف علمياً أن اليابانيين خليط من الكوريين والمنغوليين والماليزيين الذين قدموا في أوقات مختلفة من البر الآسيوي وطَردوا قبائل الآينو الأصلية. وديانتهم الاولى مزيج من الخرافة والسحر وبقية العناصر التي تميز الشعوب البدائية. وكان الذئب عندهم موضوع عبادة، إذ نظروا إليه كمرسَل من الله.

لكن الحضارة اليابانية لم تأخذ طريقها إلا بعد احتكاك اليابان بالصين في القرن الخامس قبل الميلاد. وكان ذلك أول تحول مهم في اليابان. أما التحول الآخر فحصل في القرن التاسع عشر على أثر احتكاك اليابان بالغرب الصناعي.

تعلّم اليابانيون من الصينيين اموراً كثيرة، مثل الصناعات المعدنية والخزفية والنحت على الخشب والزراعة وتربية الحيوانات ودود القزّ وبناء الجسور وشق الطرق والمعابر والقنوات. كما استمدوا من الصينيين الكثير من مبادئ كونفوشيوس، ومنها اصول العلاقات الأبوية والبنوية والزوجية.

إلا أن البوذية أحدثت أثراً أكبر في حياة اليابانيين. وقد جاءتهم هذه الديانة

الهندية الأصل عن طريق الصين في القرن السادس قبل الميلاد، حاملةً معها نصوصاً مقدسة وشروحاً فلسفية وأقوالاً حكمية. هكذا بدأ اليابانيون يدركون أن هناك حضارات اخرى خارج أرضهم. وصار الكهنة البوذيون في اليابان يتطلعون إلى الصين والهند كمركز لديانتهم أو كمرجع أعلى. وبعد مقاومة قصيرة، أقبل أفراد العائلة المالكة وسواهم من علية القوم على البوذية لِما وجدوا فيها من أفكار عظيمة. ومع ازدياد عدد المعابد، انضم المزيد من العامة إلى البوذية.

وفي القرن الثامن للميلاد كانت البوذية قد اكتسبت عطف الطبقات الحاكمة، فبدا أن نوعاً من الدمج بين الشينتو والبوذية صار مرغوباً. وراح بعض الكهنة يعلّمون أن آلهة اليابان المحلية هي من نوع البوذا والبوديساتفا التي أعادت ظهورها على الجزر اليابانية. وقالوا إن إلهة الشمس أماتيراسو هي وجه للبوذا فيروكانا. وكانت نتيجة هذا التوفيق ظهور مذهب ريجوبو (Rijobu) الذي يعني الشينتو المزوج. وفي هذا المزيج أُعطيت الآلهة البوذية مقام الصدارة، فيما اعتُبرت الآلهة اليابانية وجوهاً أو تجليات لها. والواقع أن الأثر البوذي في اليابان ظل سائداً طوال قرون، واستمر حتى العصر الحديث.

٦، ٢. في القرن السابع عشر عَرفت ديانة الشينتو محاولات لإحيائها، بدأت بإعادة الاعتبار إلى الامبراطور على أنه سليل إلهة الشمس، أي على أنه إله في جسد إنسان. في ذلك القرن صُدّت محاولات الغرب لاستعمار اليابان وأُخمدت حركات التبشير المسيحية. وكانت المسيحية دخلت اليابان مع اليسوعي فرنسيس كسافييه عام ١٥٤٩، وبعد وقت قصير أصبح عدد أتباعها ٣٠٠ ألف ياباني. وطوال قرنين من الزمن أُغلقت المرافئ اليابانية في وجه الآتين من الخارج، الأمر الذي شجع علماء الشينتو على إعادة إحياء تقاليدهم وتعاليمهم. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر ظهر ثلاثة علماء قديرين، هم مابوشي وموتوري وهيراتا، حاولوا إحياء ما سموه «الشينتو الخالص» أو «الطريق القديمة القويمة». وربما كان موتوري (Motoori) أهم عالم خلال التاريخ الياباني. والشروح التي وضعها على الكوجيكي ما تزال الكلمة الفصل في هذا الموضوع. ولئن لم يستطع الاشاحة عن أثر الصين الحضاري الضخم على اليابان، إلا أنه تمسك بالتفوق الياباني. ومما كتبه: «يكفي أن يكون الميكادو (الامبراطور) سليل الآلهة المباشر لتكون اليابان متفوقة على بقية البلدان. وما من أُمّة

تستطيع أن تزعم أنها مساوية لليابان، بل كل الامم مدعوة إلى إجلال الامبراطور الياباني». وعلى الزعم القائل بأن اليابان مضطرة إلى استعارة القانون الخُلقي من كونفوشيوس إذ ليس لها قانون خاص بها، رَدّ موتوري بأن فطرة مواطنيه السليمة تجعل من هذا القانون أمراً غير مطلوب بالنسبة إليهم. لذلك عليهم التخلي نهائياً عن كل طرائق التفكير والعمل المستورَدة، والعودة إلى أصالة تراثهم وتقاليدهم المعبَّر عنها في الشينتو.

وكانت ديانة الشينتو قد توزعت إلى عدد كبير من المذاهب. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نشأ فيها مذهبان مهمان، ظهر أحدهما على يد شخص اسمه مونيتادا. هذا ولد عام ١٧٨٠، واعتقدَ أن التأمل العميق في الشؤون المقدسة يُكسب صاحبه فهماً تاماً للعلاقات بين الآلهة والبشر بحيث يحقق الالوهة في ذاته. وقد جاوَرَ مونيتادا الفلسفة الرواقية عندما نادى بالروح الكونية الكبرى وأُخوّة البشر.

أما مؤسس المذهب الآخر فيدعى كاواتي بونجيرو (١٨١٤ - ١٨٨٣). وفي العام ١٨٥٥، بعدما تزوج وأنجب عدداً من الأولاد وساورته الشكوك حول شيطان اسمه كونجين كان يؤمن به، حصلت له خبرة روحية حملت معها وحياً خاصاً من العالم الآخر، قائماً على أن الله واحد وخيّر، وأنه يلازم على الدوام كل من يؤمن به. وربما استمد بعض هذه العقائد من مونيتادا، لكنه آمن أن رسالته وحي مباشر من الله. ويَستبعد بعض الباحثين أن تكون هذه التوحيدية من ثمار تعاليم المبشرين الاوروبيين الانجيليين أو أتباع كسافييه الكاثوليكي، وينزعون إلى اعتبارها نتاجاً يابانياً خالصاً. وفي حين آمن مونيتادا بوحدة الوجود ونظر إلى الله على أنه انثى تأخذ دَور الامّ، فقد نظر بونجيرو إلى الله على أنه الخالق الواحد المتعالي. ورأى أن الصلاة ينبغي أن تُرفع إليه مباشرة، من قلب مفعم بالإيمان. ودعا إلى الإيمان بالله، الذي لا يُرى ولا يُسمَع، بعيداً عن الشك. فالشك إذا بدأ لا ينتهي. ومن تقاليد الشينتو التي انتقدها بونجيرو تعويل العديد منهم على ضروب السحر والتعاويذ تملُّقاً لله. وشدد على إمكان الاتصال المباشر بالله. ورُوي عن خبرات كثيرة له من هذا النوع، عَرف فيها الله الحي واتّحد به.

٦، ٣ . في القرن التاسع عشر استطاعت المدافع المنصوبة على البوارج الأميركية والبريطانية والفرنسية والهولندية دكّ بعض المعاقل اليابانية. عندئذٍ أيقن اليابانيون،

ولاسيما بعض القادة الكارهين للأجانب، أن بلادهم ضعيفة عسكرياً في مواجهة الغرب، وأن السبيل إلى القوة هو تبنّي آلة الحرب الغربية القائمة على التصنيع. هكذا بدأت نهضة اليابان الثانية التي حققت آثاراً عظيمة. وبما أن كل نهضة تقوم على استلهام التراث إلى جانب تبنّي الحداثة، كان لا بد لليابانيين من تأسيس عقيدة محلية ترفض الاتجاهات الفكرية المستورَدة. ووجدت الطبقات الحاكمة مبادئ تلك العقيدة في الشينتو. لكنها أخذت من الشينتو ما وجدته صالحاً للدولة والسياسة، وتركت العناصر الخرافية جانباً.

ومن الخطوات الاولى التي بادر إليها الامبراطور ميجي، بعد الدستور الاصلاحي الجديد عام ١٨٦٨، إعلان الشينتو ديناً رسمياً للدولة والأمر بإلغاء العناصر البوذية من ممارسات الشينتو. لكن المزج بين الديانتين كان قوياً جداً إلى حد أن «تطهير» الشينتو من كل الآثار البوذية بدا مستحيلاً. وفي العام ١٨٧٧ أُعيد الاعتبار الرسمي إلى البوذية. وجاء دستور ١٨٨٩ ليمنح جميع المواطنين الحرية الدينية المطلقة. إلا أن الحكومة أنشأت وزارة للأماكن المقدسة من أجل إحياء معابد الشينتو التقليدية. وفي وقت لاحق صار هناك دائرة للشينتو ضمن وزارة الداخلية ودائرة للأديان ضمن وزارة التربية.

لكن الحكومة ميزت بين الشينتو كدين والشينتو كتراث قومي، متبنّيةً الشينتو كتراث. هذا يعني أن الدين الرسمي كان علمانياً، وإن حصل داخل هياكل. والهدف منه تنمية الروح القومية لدى المواطنين، لكي يحافظ اليابانيون على تراثهم الأصيل ضمن أمواج التجديد العلمي والحضاري الوافدة من الغرب. ومع تقدم هذه الأمواج، ضعف الإيمان الديني التقليدي على نطاق واسع. وبدا هذا الضعف على أشَدّه في الجامعات التي شهدت النور آنذاك.

غير أن الحكومة سارعت إلى تدارك الأمر وإنقاذ الشينتو لما ينطوي عليه من قيم قومية. ومن الوسائل التي لجأت إليها إعادة النظر في الأساطير القديمة وتقديمها إلى العقل النقدي الحديث في قالب مقبول. فقيل إن الآلهة التي تحدثت عنها الأساطير هي كائنات حية ذات مواهب استثنائية، وإن إلهة الشمس أماتيراسو هي امرأة حكمت إحدى القبائل في فجر التاريخ الياباني، وأرست أُسُس الحضارة اليابانية. ومما ساعد على هذا التفسير ازدواجية معنى عبارة «كامي» (kami) اليابانية. فهي تشير إلى

الآلهة، وكذلك إلى الكائنات التي تتمتع بقوة خارقة أو توحي بالخوف والاجلال. وكان العالِم موتوري أشار إلى أن هذه الكائنات قد تكون آلهةً في السماء أو أرواحاً أو بشراً أو حيوانات أو طيوراً أو أشجاراً أو زروعاً أو أنهراً. وأضاف موتوري: «الكامي التي أتت من العصر الالهي كان معظمها اناساً عاشوا في تلك الآونة. وبما أن الناس في ذلك العصر كانوا كلهم أشدّاء، فقد سمي عصرَ الآلهة».

وكانت حكومة ميجي أكدت أن مبادئَ الشينتو التي تعتنقها الدولة هي مجموعة قواعد خُلقية وقومية، قائمة على الفضائل اليابانية التقليدية، مثل إكرام الوالدين والمحبة بين الزوجين والاخوّة والصداقة بين المواطنين وطلب العلم والأمانة للتراث والخير العامّ. ومنذ العام ١٨٨٢، حَجبت الحكومة مساعداتها عن الدين التقليدي. ووَضعت يدها على نحو مئة وعشرة آلاف معبد، وعَينت لها ستة عشر ألف كاهن، مهمّتهم الحفاظ على تلك المعابد من حيث هي أمكنة ذات مغزى قومي. وأهمها جميعاً المعبد الامبراطوري الكبير في إيزي، المكرس على اسم أماتيراسو. وكانت التربية القومية تقضي بأن يحج الياباني إليه مرة واحدة في حياته على الأقل. وتقع إيزي على بعد ٣٠٠ كيلومتر جنوب غرب طوكيو، بالقرب من ثغر الخليج الجميل الذي يحمل هذا الاسم. وهناك جادة يبلغ طولها ستة كيلومترات ونصف كيلومتر، مشقوقة وسط غابة من الأشجار الباسقة، وتملأها المعابد على الجانبين. ويُقسم معبد أماتيراسو إلى قسم خارجي وآخر داخلي. وفي القديم لم يكن يُسمح بولوج الداخل إلا للكهنة المخولين والرسميين. وما يزال الامبراطور يحج إلى ذلك المعبد في بداية السنة الرسمية وعند اتخاذ القرارات الخطيرة. وعند تنصيبه يذهب إلى هناك لرفع الصلاة الشخصية. وهذا ما حصل عند تتويج الامبراطور أكيهيتو، ابن هيروهيتو، عام ١٩٩٠.

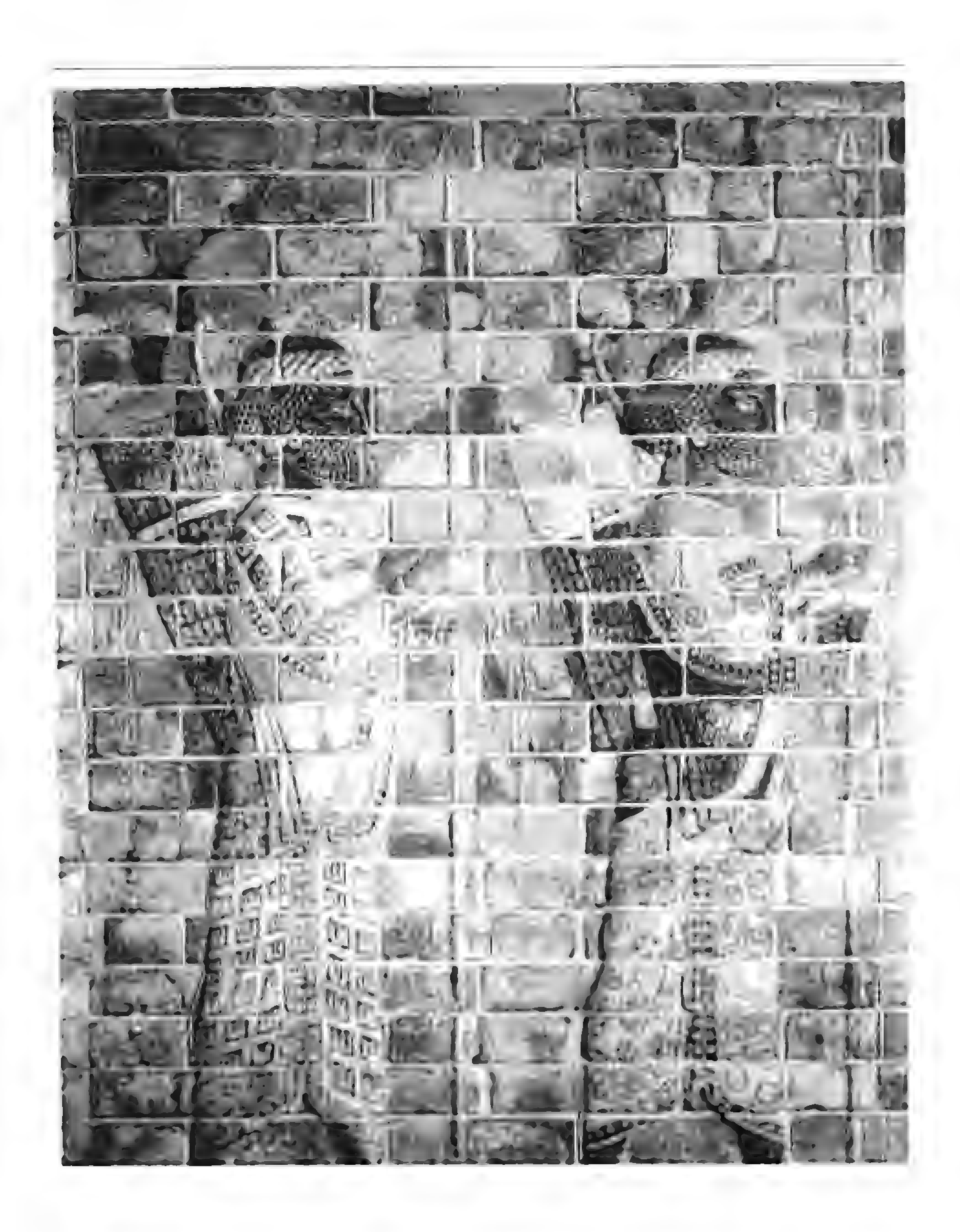
وبعد فصل الدين نهائياً عن الدولة عام ١٩٤٥، أُعيدت المعابد التي كانت الدولة قد وضعت اليد عليها إلى عهدة رجال الدين، وقُطعت عنها المساعدات الرسمية. وهذا قاد إلى إغلاق عدد كبير منها. ولم يبقَ سوى نحو ٨٦ ألفاً تلقّت هبات من مؤسسات وأفراد. ومنذ ذلك الحين تكاثرت مذاهب الشينتو حتى صار ما يزيد على الألف منها مسجلاً لدى الدائرة الخاصة في الحكومة. وبعض هذه المذاهب يتبنى عقائد سيكولوجية أو علمية مجاراةً للحداثة.

واليوم نرى الشينتو ليس في أماكن العبادة الخارجية فحسب، بل في البيوت أيضاً. وأهم مكان مخصص للدين في المنزل اسمه «كامي دانا» (kami dana)، وهو رف توضع عليه ألواح من خشب أو ورق تحمل أسماء الأسلاف أو الآلهة المحلية الشفيعة. وفي معظم المنازل رفوف من هذا النوع. أما التماثيل فهي لإلهتين فقط: أماتيراسو إلهة الشمس وإيناري إلهة الأرزّ. وتقدَّم العبادة لإحداهما أو للاثنتين معاً. وأحياناً نجد على الرف مرآة أو كتابة مقدسة حملها أحد أفراد العائلة من إيزي خلال الحج.

وفي وقت العبادة، التي يمارسها بعضهم يومياً، يجلس أفراد العائلة أرضاً أمام التمثال ويتمتمون صلاتهم بصمت. وربما قدموا التقدمات، من طعام وشراب، للإلهة. وليس غريباً أن يلجأ أفراد العائلة، خصوصاً عند الدفن، إلى كاهن بوذي. وقد يكون في البيت رف آخر يحوي كتابات بوذية، مع أسماء الأسلاف محفورةً على الخشب. وفي مناسبات معينة يدعى الكاهن للصلاة أمام هذا الرف.

الفصل السابع

الزردشتية



لوحة جداريّة من قصر الأمير داريوس الأوّل (٥٢٢ ـ ٤٨٦ ق.م)

٧، ١ . الذي لم يطّلع على الزردشتية لا يعرف أن هناك نقاط تشابه كثيرة بينها وبين ثلاثة أديان أتت بعدها هي اليهودية والمسيحية والإسلام. وأهم هذه النقاط هي الإيمان بالله الواحد الخالق، الكائن الأكمل والأسمى الذي يجب أن نعبده، والإيمان بأن هناك قوىً خيّرة وقوىً شريرة في الكون، وأن النفس البشرية ميدان صراع بين الخير والشر، والإيمان بالثواب والعقاب والحياة الاخرى بعد الموت والقيامة في اليوم الأخير، والإيمان بأن الخير سوف يتغلب على الشر في النهاية. ولئن كان التوحيد في ديانات الشرق الأقصى وفي ديانات الشرق القديمة مختلفاً عنه في الديانات الثلاث المسمّاة «إبراهيمية»، فهو في الزردشتية التوحيد عينه الذي نجده في اليهودية والمسيحية والإسلام.

ظهرت هذه الديانة في إيران على يد زردشت الذي تذهب معظم الروايات إلى أنه وُلد عام ٦٦٠ قبل الميلاد، فيما تذهب روايات اخرى إلى أنه عاش نحو العام الألف قبل الميلاد. والمصدر الأصلي الوحيد لحياته وفكره هو كتاب الزردشتيين المقدس، واسمه الـ «أفستا» (Avesta)، الذي يرجَّح أنه البقية الباقية من مجموعة أكبر لم يبلغنا منها سوى هذه الشذرات. وأهم أجزاء الأفستا مجموعة أناشيد تسمّى الغاثا (Gathas)، كتبها زردشت نفسه باللغة الفارسية القديمة، وهي قريبة من اللغة الهندية التي كُتبت بها الفيدا. وفي هذه الأناشيد بالذات نقع على حياة مؤسس الزردشتية وفكره.

كان زردشت في العشرين عندما ترك أباه وأُمه والزوجة التي اختاراها له، وهام على وجهه سعياً وراء أجوبة عن تساؤلاته الكبيرة حول الأصل والمصير ومعنى الحياة والخلاص. وكان كلما صادف شخصاً طرح عليه تلك الأسئلة، علّه يجد الجواب الشافي.

وعندما بلغ الثلاثين نزل عليه الوحي. وتذهب الروايات إلى أن الوحي الأول حصل على ضفة نهر دايتيا بالقرب من قريته. هناك ظهر له شخص يفوق حجمُه تسعَ مرات حجمَ الرجل العادي . وكان ذلك رئيس ملائكة اسمه فوهو مناه (Vohu Manah)، أي الفكر الصالح. وكَلّم زردشت وأمره أن يخلع جسده ويصعد بالروح إلى حضرة آهورا مازدا (Ahura Mazda)، أي الإله الحكيم، وهو الكائن الأسمى. وكان آهورا مازدا جالساً على العرش محاطاً بالملائكة. وتجلّى أمام زردشت نور عظيم منبعث من محفل الملائكة. وانبهر بالنور بحيث لم يعد يبصر خياله. وأخذ آهورا مازدا يعلّمه العقائد والواجبات المتعلقة بالدين الصحيح الذي أوكلَ إليه نشره على الملأ. وطوال السنوات الثماني اللاحقة، تجلّى له الملائكة الستة الرئيسيون، مكملين رسالته.

بعد ذلك استَهلّ زردشت عمله التبشيري. واختبر النشوة الروحية مراراً خلال السنوات العشر التي تلت دعوته الالهية، لكنه واجَه الاخفاق على الصعيد الخارجي. وإذ لم يجتمع حوله الأتباع، حاول الروح الرديء، واسمه آنغرا ماينيو (Angra Mainyu)، أن يجرّبه، طالباً إليه أن يطرح جانباً ذلك الدين الذي يقوم على عبادة مازدا. لكن زردشت رفض الرضوخ للشرير، وقال إنه لن يتخلى عن الدين القويم حتى وإن قُطع جسده عضواً عضواً.

وأخيراً نال زردشت المكافأة على اتّباعه الطريق الصحيح. فبعد عشر سنوات من التبشير جاءه التلميذ الأول. ثم وجد نفسه في شرق إيران، في بلاط الأمير الآري فيشتاسبا (Vishtaspa) الذي يُقال إنه والد الامبراطور داريوس. وظل زردشت طوال سنتين يحاول كسب الأمير إلى الإيمان الجديد. ويقال إن فيشتاسبا كان طيّب القلب، لكنه تأثر بالكاربان (Karpans)، وهم جماعة من الكهنة تكلمت عنهم الأفستا بازدراء كبير لجشعهم إلى المال والسلطة. وكانوا يمارسون السحر والتنجيم ويزعمون أن في قدرتهم طرد الشياطين. ونجحت مكائدهم في زج زردشت مدة سنتين في

سجن الأمير. لكن الرواية تضيف أن الأمير أطلق زردشت بعدما استطاع شفاء جواده الأسود المفضل لديه. وعلى الأثر تحول الأمير وعائلته وجميع أفراد حاشيته إلى الإيمان الجديد. وتزوج زردشت إحدى أميرات البلاط. وأمضى السنوات العشرين التالية في نشر إيمانه وفي خوض حربين دينيتين ضد الطورانيين. وقضى إبّان الحرب الثانية وهو في السابعة والسبعين، وكان يتعبد أمام النار في مدينة بلخ. وانتشرت ديانة مازدا بسرعة بعد وفاة مؤسسها.

٧، ٢ . قلنا إن التوحيد من أبرز وجوه الديانة الزردشتية. والواقع أن زردشت لم يخترع التوحيد، بل رَكّز على العناصر التوحيدية لدى الآريين. وكان آهورا مازدا يشبه الإله الذي عبده الآريون في الهند وأعطوه اسم فارونا. كما كانت عبارة «آهورا مازدا» نفسها شائعة. وكلمة «مازدا» تعني الحكيم أو المليء نوراً، فيما تعني كلمة «آهورا» الإله أو الرب. وكانت، بالنسبة إلى الهنود والآريين، تشير إلى الشخصيات المتفوقة بين الآلهة.

وكان لدى العامّة في إيران مجموعة هائلة من الأرواح أو الآلهة. وبسبب من نزوعه إلى التوحيد، وَجد زردشت في تلك الآلهة قوى شريرة، كاذبة، تحرف الإنسان عن معرفة الإله الحق، آهورا مازدا. وقد آمن زردشت بوجود مجموعة من الأرواح الصالحة التي يعبر آهورا مازدا عن إرادته بواسطتها، وأهمها الروح القدس (Spenta Mainyu). إلا أن ذلك الاعتقاد لم يدفعه إلى التخلي عن التوحيد. فهذه الأرواح كلها خاضعة لرب الأرباب، آهورا مازدا.

لكن آهورا مازدا، على تَفوُّقه، ليس بلا منافِس. فهناك الباطل في مواجهة الحق، والموت في مواجهة الحياة، والشر في مواجهة الخير. وفي الأفستا كلام عن صراع دائم في العالم بين الخير والشر. هذا الصراع يتجلى في الطبيعة وفي حياة الإنسان. والحكيم هو من يختار الأحسن. لكن الأحمق يختار الأسوأ. والجَنّة في الأخير هي لمن يختار الخير، والجحيم لمن يختار الشر.

منذ البداية فاضت الروح الصالحة، أو الروح القدس، من آهورا مازدا، فوجدت الروح الشريرة (الشيطان) واقفة لها بالمرصاد. والشيطان في الزردشتية تفسير معقول لما يسمى في الفكر الديني بمسألة الشر. ولكن هل كان الشيطان هناك منذ الأزل، أم هل خلقه آهورا مازدا نفسه كما خَلق كل شيء؟ وهل كان أمراً طبيعياً أن يكون هناك شر

حيثما يكون خير، وظلام حيثما يكون نور؟

الجواب الزردشتي غامض حيال هذه المسألة. ولكن يتبع مما قلناه أن النفس البشرية مسرح صراع بين الخير والشر، وأن الحرب في الداخل تضع الإنسان في مجاهدة دائمة مع نفسه. وهذا هو لبّ الفلسفة الخُلقية في عقيدة زردشت. لقد جعل آهورا مازدا الإنسان حراً، عندما خَلقه، لكي يختار بين الخير والشر. إلا أن كل فرد يتحمل مسؤولية اختياره.

ولا نقع في الأفستا، التي هي في مجملها مدائح للرب، على تمييزات واضحة بين الخير والشر. لكن زردشت يقول إن الصالحين هم الذين يقبلون الدين الحق، والأشرار هم الذين يرفضونه، ولاسيما اولئك الذين يستمرون على أنماط العبادة الصنمية القديمة. وعنده أن الكافرين يجب أن يحارَبوا بالسيف.

ولكن ما هي نهاية الصراع بين الخير والشر؟ وما الذي سوف يحلّ عند نهاية العالم؟

في تعاليم زردشت أن هناك قيامة فورية وقيامة أخيرة. القيامة الاولى تحصل بعد الموت مباشرةً، إذ يخضع الفرد لمحاكمة فورية. وتبقى الروح معلَّقة على أثر هذه المحاكمة حتى اليوم الأخير. أما القيامة الثانية فهي قيامة عامة تحصل عند نهاية النظام الحالي الذي يعيشه الإنسان في الكون. هنا يخضع كل فرد لمحاكمة أخيرة توزَن فيها أعماله الصالحة وأعماله الشريرة. فمن طغت لديه الأعمال الشريرة ذهب إلى الجحيم حيث النار الحارقة والعذاب الأبدي. ومن طغت لديه الأعمال الخيّرة انضم إلى زمرة الصالحين الذين يقودهم زردشت إلى النعيم حيث يرتعون في نور لا ينتهي.

٧، ٣ . عرفت الزردشتية انتشاراً واسعاً بعدما أصبحت دين الملوك في إمبراطورية الفرس التي أسسها كورُش الكبير بعد قضائه على بابل عام ٥٣٨ قبل الميلاد ووضعه حداً للامبراطورية الكلدانية. وازدهرت في مقاطعة ميديا، مسقط رأس زردشت، ونالت دعم الجماعة الميديّة المعروفة بالمجوس. أما بداية المجوس فليست واضحة، وربما كانوا من أصل غير آري. لكن سمعتهم بلغت غرباً حتى اورشليم من حيث هم خبراء ماهرون في فنون السحر والتنجيم. وعبارة «magic» الغربية، التي تعني السحر، مشتقة من اسم المجوس. وكانت سمعتهم قد وصلت إلى مدينة بابل قبل سقوطها على يد كورش. ويبدو أنهم عارضوا الزردشتية بادئ الأمر. لكنهم أدركوا أن وضعهم

ككهنة يتيح لهم نشرها بين الناس. لذلك ارتأوا تبنّيها. وسرعان ما أصبحوا دعاتها والمبشّرين بها في بلاد ما بين النهرين.

وكان كورُش زردشتياً. لكنه أوهَمَ الكلدانيين أنه من عَبَدة الإله البابلي مردوخ. إلا أن خليفتيه داريوس الأول وأحشويروش لم يساوما على الزردشتية، بل أجَلاّ آهورا مازدا على أنه ملك السماء والأرض ورب الأرباب. وكان لدى داريوس ثم لدى أحشويروش خطة للغزو على أوسع نطاق في العالم. واقتحم أحشويروش بلاد الاغريق، إلا أن القائد ثيميستوكليس ردّه على أعقابه وهزمه في معركة سلاميس، قبل أن يقضي الاسكندر الكبير في القرن التالي على إمبراطورية الفرس ويحتل بلاد فارس. ويقدِّر المؤرخون أن كارثة سلاميس هي العامل الأكبر الذي منع الزردشتية من أن تصير ديانة الغرب الرئيسية.

إلا أن الزردشتية، كما وصلت إلى الكهنة والملوك، اختلفت قليلاً عن ديانة الأفستا. ومن العناصر الجديدة التي اكتسبتها إضفاء صفات إلهية على زردشت. صحيح أن زردشت أعلن نبوّته منذ البداية، قائلاً إنه استمد رسالته من آهورا مازدا مباشرة، الذي أوكل إليه تعليم الدين الكامل والدين الأخير. غير أن ذلك الإنسان المتواضع، الذي أطلقت عليه الأفستا اسم «راعي الفقراء»، أصبح شبه إله وموضوع عبادة في مخيلة العامة. وفي الروايات الشعبية أن السماء والأرض اتَّحدتا فيه، وبَشَّر الثور الخرافي بمولده قبل ثلاثة آلاف سنة من حدوثه، فيما عمد الملك يما (Yima)، الذي حكم خلال العصر الذهبي، إلى إنذار الشياطين بأن نهايتهم محتومة. وفي كتاب «زردشت نامه»، الذي نُظم نحو العام ١٢٠٠ للميلاد وجُمع من مواد سابقة، أخبار عجائب كثيرة منسوبة إلى زردشت.

ومن العناصر الاخرى التي اكتسبتها الزردشتية لاحقاً الاستفاضة في معالجة مسألة الشر. وبات المنظِّرون يضعون إله الشر آنغرا ماينيو في مواجهة إله الخير آهورا مازدا منذ بداية الخليقة. ونسبوا إلى إله الشر قدرات خارقة غير محدودة. وهو صانع الموت. وهناك عدد لا يحصى من الشياطين أو الأرواح الشريرة التي تأتمر به. وفي ضوء هذه الازدواجية أو الثنائية، يمكن القول بأن الخير كله يأتي من الله، والشر كله يأتي من الشيطان. وإذا كان الشيطان صانع الشر كما أن الله صانع الخير، فهو مساوٍ لله في الأزلية. وإذا لم تكن الحال هكذا، فالله هو الذي صنع الشر منذ البداية. ولكن

حاشا لله أن يصنع شراً أو أن ينطوي على شر.

وحاولت جماعة من المجوس، في القرن الرابع قبل الميلاد، أن تجد حلاً أكثر منطقيةً لهذه المعضلة. فقالت إن آهورا مازدا وآنغرا ماينيو كليهما جاءا من مبدأ كوني واحد اسمه «زرفان» (Zurvan)، وهو الزمان أو المكان أو الاثنان معاً، وإن الله والشيطان متساويان في القِدَم. وذهبت هذه الجماعة إلى القول بأن الغلبة سوف تكون لله في النهاية.

ونقع في تاريخ الزردشتية أيضاً على دعوات إلى الطهارة والتطهر الجسديين، نشأت منها محاولات لاطالة العمر بواسطة السحر. وقد لجأ بعضهم إلى مقاطع من الأفستا لطرد أثر الشياطين والأرواح الشريرة.

ويُظَنّ أن هناك كائنات يجب التطهر منها قبل حلول اللعنة على من يلمسها. فإذا لمس المرء جثة، كان عليه التطهر بالماء أو بول الماشية. ومنذ القدم كما اليوم، يجد أتباع هذه الديانة أن الجثة لا يجوز إدخالها الأرض لئلا تدنّس التراب، ولا الماء لأنها تجعله غير صالح، ولا النار خوفاً من أن تلوث الهواء. وفي القديم كانت الجثة تُدفَن في صخر أو على طبقة حجرية. أما اليوم فتوضع على حجر وسط أمكنة مخصصة للموتى تسمّى «أبراج الصمت»، لكي تأتي الغربان والطيور الكاسرة فتأكلها.

ويتجنب الزردشتيون الطيور والحشرات التي تقتات باللحوم الميتة أو الوسخة. ويعتقدون أن هذه الحشرات والحيوانات، ومنها الضفادع والأفاعي، هي من خَلق الشيطان، وأن قتلها من أعمال التقوى. وإذا لامست إنساناً فعليه الاغتسال من غير إبطاء.

٧، ٤ . من المبادئ التي نالت عناية كبيرة في القرون اللاحقة لظهور الزردشتية مبدأ الحياة الاخرى. وتَوسَّع الزردشتيون اللاحقون في أفكار زردشت حول الحياة الثانية، فجعلوا الضمير الخُلقي مقياس الثواب والعقاب. ونشأت تفاصيل كثيرة حول فكرة المحاكمة الفردية. فقيل إن روح الميت تجلس فوق رأسه ثلاثة أيام وهي تفكر في أفعالها السابقة وتزن خيرها وشرها. وفي هذه الأثناء تحضر ملائكة الخير عند الروح إذا كانت صالحة، فيما تعذبها الشياطين وتقودها نحو العقاب إذا كانت شريرة. وفي اليوم الرابع تشق الروح طريقها إلى جسر تشينفات (Chinvat) حيث تقف أمام ثلاثة ديّانين يحمل أحدهم، واسمه راشنو، الميزان الذي توزَن به أفكار الإنسان وأقواله وأفعاله.

وبعد إصدار الحكم تعبر الروح ذلك الجسر حتى تبلغ حافته. فإذا كانت خيّرة امتدّ الجسر فوق النهر لتكمل عبورها عليه. وإذا كانت شريرة خطت خطواتها الثلاث الأخيرة، خطوة الفكر وخطوة القول وخطوة الفعل، قبل سقوطها في هوّة الجحيم.

ويستفيض النص ـ وهو عمل لاهوتي زردشتي كُتب، على الأرجح، بعد الفتح الإسلامي ـ في وصف حركة الروح نحو الجنّة أو نحو الجحيم. فيقول إن ضمير الإنسان الصالح يتخذ هيئةَ حوريّة تقوده إلى النعيم، من حيث يهبّ نسيم عليل حاملاً رائحة المسك والعنبر التي هي أشهى الملذات. وعند منتصف الجسر ترى الروح جمالاً لم تعرف مثيلاً له في الحياة. وتسأل ذلك الجمال عمّن يكون، فيجيب: «أنا أفعالكِ الصالحة. لقد كنتُ أنا صالحاً منذ البداية، لكن أفعالكِ جعلتني أكثر صلاحاً». وتعانق الروح ذلك الجمال، ويذهبان معاً، بشعور من الغبطة، إلى الجنة. أما ضمير الإنسان الشرير فيتخذ هيئة جنّية تقوده إلى الجحيم وهي تقول له: «أنا أفعالكَ الرديئة. لقد كنتُ قبيحة منذ البداية، لكن أفعالك جعلتني أشد قبحاً يوماً بعد يوم. وسوف يعذبنا العقاب حتى يوم القيامة». وبعد العناق تقع الروح الشريرة والجنّية عن الجسر وتهويان إلى لجّة الجحيم.

أما الذين تتعادل أفعالهم الخيرة والشريرة فقد صُوِّروا على أنهم يذهبون إلى مكان اسمه «همستكان» (Hamestakan)، وهو نوع من «المنزلة بين المنزلتين» أو «المطهَر»، يقوم في مكان بين الأرض والنجوم. ويخبرنا ذلك النص أن للجحيم دركات، أعمقها في قاع الأرض حيث يمكن القبض على الظلام باليد لفرط كثافته وحيث اللظى لا يمكن احتماله.

وللسماء أيضاً درجات تعكس الفكر الصالح والقول الصالح والفعل الصالح، وهي في النجوم (الفكر) والقمر (القول) والشمس (الفعل). وتتدرج الروح الصالحة من محطة إلى اخرى حتى تبلغ أعلى سماء حيث تمكث وتختبر الغبطة إلى يوم القيامة العامة والدينونة الأخيرة التي تخضع لها جميع الأرواح. وفي حساب تاريخ الدينونة، توصَّل اللاهوتيون والشرّاح الزردشتيون إلى أن للكون أعماراً أو مراحل، وأن مدة كل مرحلة ثلاثة آلاف سنة. وقالوا إن زردشت ظهر في أول الحقبة الأخيرة من أعمار الكون.

وفي صراع أخير بين الخير والشر، ذهبوا إلى أن آهورا مازدا سوف ينتصر وملائكته على الشيطان وكل الأرواح النجسة المؤتمرة به، ويلقونها في اللهيب لتنحلّ

إلى عدم. أما الذين يبقون بعد الدينونة فسوف يحيون معاً في أرض جديدة وسماء جديدة، في حال من الغبطة التي لا تشوبها شائبة. هناك يبقى البالغون في الأربعين والأولاد في الخامسة عشرة، ويتّحد الأقرباء والأصدقاء الصالحون من جديد وإلى الأبد، بعد أن يعاد الجحيم إلى الأرض لتوسيعها.

٧، ٥. كان للزردشتية أثر كبير في العالم الاغريقي بعد غزو الاسكندر لبلاد فارس. وهو أثر ظهر في المسيحية. كما امتد أثر الزردشتية إلى الديانة اليهودية وإلى العرب قبل الإسلام وإلى العقائد الإسلامية. وظهر هذا الأثر، على وجه الخصوص، في الأفكار المتعلقة بالثواب والعقاب والدينونة واليوم الأخير في المسيحية والإسلام. غير أن الإسلام كان أقوى من الزردشتية وبقية الأديان في الجزيرة العربية، فتغلب عليها. وعندما امتد إلى بلاد فارس ضعفت الزردشتية إلى حد بعيد، خصوصاً بعد مقتل آخر الحكام الساسانيين عام ٦٥٢ للميلاد. لكن المسلمين الأوائل تسامحوا مع أتباع الديانة الزردشتية لمساواتهم بالذين أُنزل إليهم كتاب مقدس كاليهود والمسيحيين. أما الاضطهاد الذي عرفه الزردشتيون في بلاد فارس فلم يحصل على أيدي العرب.

وما إن انقضى قرن على الفتح العربي حتى راح العديد من الزردشتيين يغادرون بلاد فارس. وأخذت وفودهم تصل إلى البرّ الهندي حيث لقوا معاملة حسنة على أيدي الهندوس المعروفين بالتسامح. وسمّوهم «الفارسيين» (Parsis)، وأتاحوا لهم ممارسة شعائرهم بكل حرية. أما الزردشتيون الذين بقوا في إيران فقد تستّروا، مع الوقت، تحت اسم «باه ـ دينان»، أي «أتباع الدين الصالح»، وابتعدوا عن الأضواء. وما يزال كهنتهم يُرسَمون حسب الطقوس القديمة ويُبقون النار متقدة في معابدهم البسيطة التي لا يميزها عابرو السبيل عن المنازل العادية، ويحافظون على الطقوس التي تلقوها من جيل إلى جيل، ولكن من غير إظهارها على الملأ.

ولئن كان عدد الزردشتيين اليوم قليلاً جداً في أرض نشأتهم، إلا أن هذا العدد يبلغ في الهند نحو مئتي ألف. وغالبيتهم ما تزال في غوجارات (Gujarat)، تلك المقاطعة الواقعة في بومباي التي قصدوها منذ البداية. والزائر يتعرف إليهم هناك من النظرة الاولى، ليس في لونهم الآري الفاتح فحسب، بل في ملابسهم الجليلة التي تجمع بين القديم والحديث. وكاهنهم يطلق لحيته كلها ويلبس عمامة بيضاء ويرتدي جبّة ناصعة البياض. وهذا كله كان يحصل في القديم. ويشكل هؤلاء القوم في

بومباي طبقة غنية من التجار والصناعيين ومديري الأعمال والمؤسسات الكبيرة. ويساهمون في أعمال الخير ويحافظون على اللياقة في معاملتهم مع الآخرين. لكنهم يفضلون ممارسة دينهم على نحو سرّي، ولا يسمحون للآخرين بالاقتراب من أمكنة العبادة حيث النار المقدسة.

وفي الهند كما في إيران، لا يُعرَف مكان العبادة من الخارج. وفي حين يحتل غرفة داخلية في منزل في إيران، فهو في الهند يحتل المبنى كله. وكلما كانت النار قديمة وطاهرة ازدادت قيمتها. وهي في معابد إيران أهم منها في معابد الهند لأنها أقدم. وتحتل النار المقدسة وسط غرفة خاصة. وتوضع في موقد حجري مستقر على أربع قوائم. ويوقدها الكهنة نهاراً وليلاً وهم يلقون فيها كميات من البخور. ويضع الكاهن كمامة على فمه لئلا يدنِّس النار. ولا يجوز أن يعطس أو يسعل قريباً من النار المقدسة. وأحياناً يجمعون النار من أمكنة مختلفة لتكون أكثر طهارةً. ويتقدم المؤمنون واحداً واحداً إلى عتبة الغرفة حيث النار المقدسة، بعد خلع أحذيتهم وغسل الأجزاء المكشوفة من أجسادهم، ويتلون صلاة بلغة الغاثا القديمة التي لا يعرفون معناها عموماً، لا هم ولا الكهنة الذين يحفظون في ذاكرتهم كثيراً من مقاطع الأفستا. وعلى العتبة يتناول الكاهن من المؤمن تقدمته التي هي قبضة من البخور ومبلغ من المال، ويناوله حفنة رماد صغيرة من الموقد المقدس، يمسح بها جبينه وأجفانه. ثم يعود المؤمن إلى حيث ترك حذاءه، فيلبسه ويرجع إلى البيت بشعور من التجدُّد النفسي.

وربما كانت أهم زيارة لمعبد النار تلك التي تحصل في أول السنة الفارسية. في ذلك اليوم يستيقظ المؤمنون باكراً، فيستحمّون ويلبسون الثياب الجديدة، ويقصدون المعبد حيث يقدمون الصلاة والنذور والزكاة، ويقضون بقية النهار في زيارات المعايَدة والولائم. ومن أعيادهم الاخرى الرئيسية واحد يحتفلون فيه بمراحل الخليقة الستّ، وهي السماء والماء والتراب والنبات والحيوان والإنسان.

ولم يَبقَ الكثير من الطقوس الزردشتية الأصلية. وقد أُطلق على أتباع هذا الدين، في بعض المراحل التالية لتأسيسه، اسم «عبّاد النار». والحقيقة أن زردشت لم يجعل قط من النار موضوع عبادة كما فعل بعض أسلافه أو عدد من الحاملين اسمه في وقت لاحق. بل كانت النار عنده وعند أتباعه التقليديين رمزاً للإله الحكيم آهورا مازدا، وليست أكثر من رمز.

الفصل الثامن

اليهوديّة



شمعدان يهودي تقليدي يتّسع لسبع شموع

(منحوتة في قوس تيطس، روما)

٨، ١ . مع اليهودية اتخذ التوحيد منحى جديداً. فالله هنا هو الإله الوحيد والخالق الذي يقيم عهداً شخصياً مع الإنسان، طالباً منه التسليم التام به والعمل بوصاياه لأنها الخير المطلق.

وتجدر الاشارة، منذ البداية، إلى أن كلامنا سيدور على اليهودية كدين قائم في ذاته، لا على اليهودية كما فسّرها المسيحيون. لذلك سنعتمد النصوص اليهودية المقدسة من دون أن ننظر إليها كما لو كانت «العهد القديم» الذي يعتبره المسيحيون مدخلاً إلى «العهد الجديد». وسنشير إليها أحيانًا بعبارة «الكتاب المقدَّس» أو «التوراة»، علماً أن التوراة تشكل الكتب الخمسة الاولى من النصوص اليهودية المقدسة. وهذه النصوص مؤلفة من أسفار ناموسيّة ونبويّة وحكميّة وتاريخيّة. وربما كان الفرق الرئيسي بين نظرة اليهود إلى نصوصهم المقدسة ونظرة المسيحيين إلى تلك النصوص راجعاً إلى ارتباط يهودية اليهود بعِرْق معيَّن، على رغم احتواء نصوصهم المقدسة عناصر الدين الشمولي، في حين أن المسيحية دين غير مرتبط بأي عرق.

اليهود ساميّون نشأوا عند الحدود الشمالية للصحراء العربية، وعاشوا حياة البدو الرحّل طوال قرون على غرار عدد من القبائل الاخرى. وقبل أن يصلوا إلى التوحيد، ألّهوا قوى الطبيعة في عالمهم الصحراوي، خصوصاً تلك التي تظهر على قمم الجبال وفي الواحات. فالينابيع والسواقي والأشجار مليئة بالأرواح الخيّرة. وهناك

أرواح شريرة، ومنها العواصف الرملية العاتية. ومن وحوش الغاب كانت الأفعى موضوع تقديس. وظن العبرانيون أنها مليئة بالأرواح النارية التي سموها السيرافيم، أي الكائنات المشتعلة. وأطلقوا عبارة «إيل» (el) الشائعة بين الشعوب الساميّة، وجمعها إيليم أو إيلوهيم، على كل الأرواح التي تتمتع بقدرة تفوق قدرة البشر. ومن أسماء الآلهة عند الساميين أدونيس ومعناه الرب، ومَلَك الذي يعني المِلِك، ورَبّ ويعني السيّد. وهذا يشير إلى أن الساميين نظروا إلى علاقتهم مع الآلهة كعلاقة شخصية. فالإله هو السيد أو الرب وهم العبيد أو الخدام، وهو الملك وهم الرعية. وربما كان للصحراء أثر إلغاء الطبيعة من المشهد وإيقاف الإنسان في وضع مباشر مع الله.

وكانت القبيلة تختار آلهتها وتقيم عهداً معها ملزماً للطرفين. ومنذ البداية كان لدى العبرانيين حس بهذا «الاختيار»، يتجلى في حال ابراهيم الذي عاش نحو العام ١٩٠٠ قبل الميلاد في أُور الكلدانية قبل انتقال قبيلته إلى حاران على الفرات أيضاً. وهناك تبنّى ابراهيم الإله المحلي الذي يدعى إيل شَدّاي، أي إله جبل شدّاي. وكان، في نظره، يفوق الأرواح التي آمن بها قومه ومثّلوها بالتيرافيم، وهي تماثيل كانت العائلات تحتفظ بها لاستخدامها في العبادة. ولم تطل إقامة ابراهيم في حاران، بل قاد قبيلته البدوية جنوباً، بناء على نصيحة إيل شدّاي، سعياً إلى مراعٍ أكثر خضرةً وأمناً، هي أرض كنعان. وفي الوقت نفسه كانت جماعة ساميّة اخرى، دعاها المصريون «الهكسوس»، تنزح إلى مصر في اتجاه النيل. وتذهب التقاليد إلى وصف ابراهيم بـ «الخليل»، أي حبيب الله، لأنه وضع إيمانه وثقته في وعد الإله. وبعد وفاة ابراهيم، انتقلت زعامة القبيلة إلى ابنه اسحق ثم إلى حفيده يعقوب. وكان أن حلّت مجاعة بأرض كنعان، فنزح أحفاد ابراهيم إلى مصر، بلد زوجته سارة. هناك لقوا معاملة حسنة من الهكسوس الذين حكموا مصر بين ١٧٥٠ و ١٥٨٠ قبل الميلاد واعتبروهم حلفاء. وسارت الامور حسناً إلى أن ثار المصريون على الهكسوس وطردوهم من أرضهم، واستعادوا السيطرة على شرق البحر المتوسط. ولم يشمل الطرد الإسرائيليين، بل ظلوا على حالهم نحو مئة وخمسين سنة، إلى أن اعتلى عرش مصر الفرعون رعمسيس الثاني. هذا وضع لنفسه أهدافاً عمرانية جبارة، يحتاج تنفيذها إلى قوة بشرية هائلة. وأدار الفرعون نظره إلى الحدود الشمالية الشرقية، وقرر تسخير الإسرائيليين في تلك الأعمال. هكذا صاروا عبيداً للمصريين الذين بدا تفوقهم دليلاً

على تفوق آلهتهم. ورأى الإسرائيليون أن لا شيء يمكن أن ينقذهم من تلك العبودية سوى كارثة تحل بمصر أو ظهور قائد بينهم ينقذهم من محنتهم. وهنا يأتي دور موسى.

قصة موسى نقرأها في التوراة في سفرَي الخروج والعدد. وقد وُلد لرجل لاويّ في وقت أمر الفرعون بإهلاك كل صبي يولد للعبرانيين. لكن ابنة الفرعون أنقذته من القتل، وسمحت لأمه بتربيته. ولما كبر أخذته الأميرة وأطلقت عليه اسم موسى الذي يعني المرفوع، لأنها رفعته من الماء حيث خبأته امه. وعندما شب رأى مصرياً يضرب إسرائيلياً، فانقضّ على المصري وقتله. وعلى الفور هرب موسى شرقاً وراء البحر الأحمر، إلى أرض المديانيين، حيث انضم إلى عائلة كاهن وتزوج ابنته. وبينما هو يرعى قطيع عمه ذات يوم، اتجه به إلى الجهة الغربية من الصحراء حتى وصل إلى جبل حوريب الذي يُظَن أنه في شبه جزيرة سيناء. وراح يتأمل في محنة شعبه في مصر، وما إذا كان هناك إله يستطيع أن يغلب إله فرعون. ومرة رأى علّيقة على الجبل تشتعل من غير أن تحترق. وناداه الله من العليقة باسمه، وقال له إنه رأى محنة شعبه المختار في مصر وسمع أنينه تحت سياط جلاديه، وقرر نقله من تلك الديار إلى أرض من اللبن والعسل، هي أرض الكنعانيين والحثيين والأموريّين. وقال لموسى إنه سيرسله إلى مصر في تلك الغاية. وسأل اللهَ عن اسمه حتى يبرر نفسه تجاه قومه ويخبرهم عمن أرسله. فأجاب الله: «أنا هو الكائن». وهذا معنى عبارة «يَهْوَه».

وحصل الخروج من مصر في وقت حلت الكارثة هناك من الشمال إلى الغرب على أثر غزو القبائل البربرية من ليبيا وازدياد القراصنة في النيل، الذين راحوا يعيثون فساداً بالمدن على ضفتي النهر. ولئن كان انشغال المصريين بتلك الامور من العوامل التي سهلت خروج الإسرائيليين، إلا أن زعامة موسى كان لها أبلغ أثر. وهي تجلّت خصوصاً في ما حصل على سفح جبل حوريب المقدس بعد عبور البحر الأحمر. فقد صعد موسى إلى الجبل، وطلب من يهوه أن يحدد الشروط التي يطلبها ثمناً لحماية بني إسرائيل. وكانت تلك الشروط الوصايا العشر التي عاد بها موسى محفورةً على لوح من حجر، فيما احتوى لوح آخر قوانين مفصلة تحدد اصول الحياة اليومية والمعاملات بين الناس وما لا يجوز أكله. وتعهد يهوه بأن يحمي العبرانيين إذا هم خدموه إلى الأبد. والوصايا العشر، في صيغة لاحقة، هي: «لا يكن لكَ آلهة اخرى

أمامي، لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة... لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ. لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً. اذكر يوم السبت لتقدسه... لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح في اليوم السابع. أكرم أباك وأُمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك إياها الرب إلهك. لا تقتل. لا تَزنِ. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشتهِ بيت قريبك... ولا شيئاً مما لقريبك» (خروج ٢٠: ٢ - ١٧).

ومرة صعد موسى إلى الجبل حيث أمضى أربعين يوماً في حوار مع الله. وإذ وجد قومه ذلك الوقت طويلاً، طلبوا إلى هارون أخي موسى، الذي كان قائدهم في مصر، أن يصنع لهم عجلاً ذهبياً من حليّهم. ولما عاد موسى وجدهم يعبدون العجل ويرقصون حوله. فاغتاظ وكسر لوحي الوصايا بحجة أن شعبه لا يستحق ذلك العهد مع الله، وحطم التمثال وأحرقه حتى استحال رماداً، وأرغمهم على شربه بعد إذابته بالماء، ووقف يوبخهم على نكث العهد مع الله. وبرر هارون فعلته بقوله لموسى إن الناس حملوه على ذلك. وهذا النوع من الانحراف عن التوحيد نراه كثيراً في تاريخ العبرانيين اللاحق.

وصعد موسى من جديد إلى الجبل، معتذراً أمام يهوه. ولما عاد إلى السفح وعد شعبه، بعدما أعاد إليه الثقة بإلهه، أن يقوده إلى بلاد كنعان، «أرض الميعاد». وكان اليهود بدواً لا يملكون أرضاً، لكنهم تذكروا أن ابراهيم عاش يوماً على تخوم كنعان. وراقهم ذلك الوعد. وعندما أطلقوا أعنّة الرحيل واجهتهم مشكلة جديدة: أين يمكن أن يخاطبهم الله إذا ابتعدوا عن الجبل؟ وكان الجواب تأمين مكان يجتمع فيه الله مع شعبه، وهو خيمة اجتماع صار العبرانيون يحملونها كيفما ارتحلوا. وهي أساس المجمع الذي نشأ لاحقاً. ووسط الصمت داخل الخيمة، كان موسى يصغي إلى يهوه وهو يكلمه. من هنا اكتسب موسى لقب «الكَليم» أو كليم الله. وقُصر استعمال الخيمة على تلك الغاية المقدسة، ولم يكن ينصبها سوى قوم من اللاويين الذين أتى الكهنة منهم.

ومع الوقت تكونت الطقوس لدى العبرانيين. وقبل خروجهم من مصر بدأوا يكرسون يوم السبت من كل اسبوع على اسم الرب، ثم وجدوا فيه رمزاً لليوم الذي استراح فيه الله من أعماله في خَلق العالم. وتبنّوا عيد الفصح السنوي المعروف عند

السامين، وعدّلوه ليرمز إلى فرارهم من العبودية في مصر. وكان يجري ليلة اكتمال بدر الربيع، فتأكل كل عائلة خروفاً منذ الغروب حتى الفجر، وتمسح بدمه مداخل الخيمة أو المنزل. ومن طقوسهم القديمة الاحتفال بظهور القمر وجزّ الغنم وختان الذكور.

وبعد أربعين سنة في القفر، شعر العبرانيون الذين خرجوا من مصر بالقوة الكافية لغزو أرض كنعان. ونقرأ قصة ذلك الغزو الدامي في سفرَي يَشوع والقضاة في الكتاب المقدس، حيث صُوِّر يهوه كإله حربٍ أجازَ قتل الكنعانيين من غير شفقة. وكان موسى قد مات قبل تلك الأحداث، فخلفه يَشوع الذي قاد المحاربين عبر نهر الاردن. وكانت معركة أريحا أقسى المعارك. والواقع أن غزو تلك البلاد استغرق طويلاً ولم يكن بالأمر السهل. فالكنعانيون كانوا قد أقاموا جدراناً قوية مرتفعة حول مدنهم وقراهم، وكانوا يملكون عربات وأسلحة ليس لبني إسرائيل مثلها. وقاومت اورشليم وبقية المدن المجاورة، التي تقوم على تلة مرتفعة يسكنها اليبوسيون، غزو العبرانيين طوال قرنين. وأبدى الفلسطينيون مقاومة مريرة. وانتحر الملك شاول حين هزموه على جبل جلباع. لكن خَلَفه داود قضى على شوكتهم، ثم استولى على مدينة اورشليم وجعلها عاصمة له. وصمم بناء هيكل يوضع فيه «تابوت العهد» الذي يحمل الوصايا. إلا أن داود لم يعمر كي ينفذ خطته، فأكملها ابنه سليمان.

خلال ذلك كله عَرف دين يهوه تبدلات عدة، منها ما كان مرتبطاً بالانتقال من حياة البداوة إلى حياة زراعية ومدينية. فقد وجد العبرانيون أنفسهم وسط قوم ذوي حضارة عريقة، من مظاهرها الدين الراقي، وتعلموا الكثير منهم. والكنعانيون (١، ١) من مؤلهي الطبيعة، وهذا ليس غريباً في بيئة زراعية. وقد أطلقوا اسم «البعل» على الإله، ومعناه مالك الأرض. وكانت كل أرض مدينة بخصوبتها لبعل نُظر إليه كسيّد إقطاعي ضمن تخومه، وكممثل لإله سماوي. كما نُظر إلى دورة النبات كتجسيد لولادة البعل نفسه وحياته وموته وانبعاثه. وفي تذكار موته كان الناس ينوحون، وعندما يحتفلون بمولده أو انبعاثه يقيمون أعياداً يبتهجون خلالها لمجيئه. وقد بنت كل بلدة معبداً للبعل الخاص بها. وفي المعابد كانوا يقدمون الهدايا من بواكير الثمار أو الحيوانات، ثم يأكلون معاً من تلك التقدمات، فتتشدد الروابط بين الإله وخاصته، وفي ما بين الناس. ومن أهم الآلهة عشتروت (عشتار عند البابليين)، وهي

إلهة الخصب و «عشيرة» البعل الدائمة العذرية. وكان دورها يبرز في كل الأعياد.

وقد تبنى العبرانيون ـ ولاسيما أهل الشمال المخصب، أي قبائل إسرائيل العشر ـ تلك الآلهة، وإنْ لم يهجروا يهوه، فيما ظل أهل مقاطعة اليهودية الصخرية، وجلّهم رعاة، أقل انحرافاً عن ديانة يهوه. ومع الوقت ظهرت الفكرة القائلة بأن يهوه هو إله الأرض أيضاً، وأنه في الكل وفوق الكل. وظهر الأنبياء ليقاوموا الانحراف عن خط يهوه القويم. ولئن تميزت مرحلة موسى، على الصعيد الديني، باكتشاف الإله الواحد، فقد تميزت مرحلة الأنبياء بالعودة إلى الإله الواحد.

٨، ٢ . أول الأنبياء العظام كان إيليا. وقد ظهر في مملكة الشمال أيام الملك آحاب الذي أدخلَ ديانة صور إلى إسرائيل نزولاً عند إرادة زوجته. وكان الإله المتقدم بعل ملكارت. ووقف إيليا يدافع بشدة عن عبادة يهوه، قائلاً إنه وحده الإله الحق. ولقي معارضة قوية من الحكام، لم يستطع معها تحقيق الكثير في حياته. ولكن عندما اختفى إيليا على نحو غريب، خلفه تلميذه أليشع في مهمته. وكلف أحد الرجال الأشداء قيادة ثورة دموية لم يعرف التاريخ العبري مثيلاً لها، اغتيل خلالها أفراد العائلة المالكة واحداً واحداً وحُطم كل ما يمت إلى عبادة البعل الصوري بأي صلة. وظل صدى تلك المجزرة يتردد حتى شجبها النبي هوشع في القرن التالي. ولئن لم تقضِ تلك الصفعة تماماً على الديانة البعلية، فقد تقدمت عبادة يهوه تقدماً لم تفقده بين العبرانيين بعد ذلك الحين.

أعظم أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد هو عاموس الذي كان فاتحة عهد جديد في الابداع الديني. وقد جاء من الجنوب حيث لم تكن عبادة يهوه منحطة، وكان يبيع رؤوس الماشية في حواضر الشمال التجارية حتى صار على معرفة بأحوالها الاجتماعية والدينية. ووجد أصحاب الأراضي هناك يتحكمون بالمزارعين، وقد انحدر الدين والأخلاق إلى هوة سحيقة واضمحلت الرحمة والعدالة. وقال عاموس إن يهوه انتدبه لمهمة التنبؤ، وتوقع أن يعاقب الله شعبه فيرسل إليه عدواً من الشمال يعيث بالأرض فساداً ويهدم القصور ويحمل المواطنين أسرى. وواجه عاموس معارضة من السلطات.

وكان هناك نبي معاصر اسمه هوشع. هذا جاء من الشمال ووجد أن قومه لم يحفظوا العهد مع يهوه، وأن الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي يعانونها هي نتيجة لعدم أمانتهم وعدم إيمانهم. والأكثر من هذا أنهم يبحثون عن أحباء أجانب:

فهناك فئة تخطب ودّ الشام، وأُخرى ود مصر، وثالثة ود أشور. وفي الدين يهجرون الإله الحق ليتبعوا البعل. ووقف يوبخهم لانحرافهم: «اسمعوا أقوال الرب يا بني إسرائيل. إن للرب محاكمة مع سكان الأرض، لأنه لا أمانة ولا إحسان ولا معرفةَ الله في الأرض. لَعنٌ وكذب وقتل وسرقة وفسق» (هوشع ٤: ١ ـ ٢). وتنبأ بسقوط مملكة الشمال: «يُجلَب إلى أشور هديةً لملكٍ عدو... السامرة ملكها يبيد... يطلع الشوك والحسك على مذابحهم» (هوشع ١٠: ٦ ـ ٨). لكنه، على غرار سواه من الأنبياء، نَسب إلى الله عبارات الغفران والمحبة: «ها أنذا أتملقها وأذهب بها إلى البرّية وأُلاطفها... وهي تغنّي هناك كأيام صباها وكيَوم صعودها من أرض مصر... وأنزع أسماء البعليم من فمها... وأخطبكِ لنفسي إلى الأبد، وأخطبكِ لنفسي بالعدل والحق والاحسان والمراحم» (هوشع ٢: ١٤ ـ ١٩). والراجح أن هوشع لم يلقَ آذاناً سامعة. ومما زاد في خيبته أنه وجد خدام بيت الله أنفسهم يمقتون الأنبياء ويناصبونهم العداء.

ومن أهم الأنبياء إشَعْياء الذي ظهر في مملكة الجنوب (اليهودية) نحو العام ٧٤٠ قبل الميلاد، وراح يصرخ في شوارع اورشليم أن لديه مهمة نبوية بإيكال من يهوه. وظل أربعين سنة يتنبأ بين الشعب، وأحياناً يستشيره ملوك يهوذا. وشدد على الإيمان المستقيم بالله. وما انفك يحذر حكام اورشليم، قائلاً إن سلامة المدينة رهن بوقف المعاهدات مع الامم المحيطة والاتكال على الحليف الوحيد الذي يمكن الوثوق به، وهو الله. وأبدى تبرمه بالعبادة الشعبية ونحْر الذبائح في الهيكل حيث يسيل دمها وشحمها. وقال للناس إن ممارساتهم عبء على الله، وإنه لن يستجيب لهم لأن أيديهم ملوثة بالدماء. ورأى أن ما يقرر الأحداث ليس القدر الأعمى، بل الله الذي هو المحرك الحقيقي لتاريخ البشر. والله سوف يعاقب الأشرار أينما كانوا في الأرض. لكن إشَعياء، هو الآخر، وجد الشفقة والمحبة والغفران عند الله. والمحبة عنده لبّ الخطة الالهية: «إنْ كانت خطاياكم كالقرمز تبيضّ كالثلج... إن شئتم وسمعتم تأكلون خير الأرض» (إشعياء ١: ١٨ ـ ١٩). ورسمَ صورة لعالم يسوده السلام ويحكمه أمير السلام الذي هو «المسيح»، أي المخلِّص المنتظَر، وهو سيظهر في بيت داود ويؤسس نظاماً جديداً.

وظهر نبي اسمه ميخا، صعد من الجنوب إلى اورشليم وراح يتنبأ عشية سقوط المملكة الشمالية (٧٢٢ ق.م). وتميزت نبوءاته بصفتين: الاولى معارضته للأنبياء الذين

يقولون إن اورشليم غير قابلة للخراب، والثانية تعريف عميق لجوهر الدين الصحيح. فعن الأنبياء المضلّين للشعب يقول: «تغيب الشمس عن الأنبياء ويظلم عليهم النهار» (ميخا ٣: ٦). ويشمل غضبه الرؤساء والكهنة: «رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهنتها يعلّمون بالاجرة وأنبياؤها يَعْرِفون بالفضة... لذلك بسببكم تُفلَح صهيون كحقل وتصير اورشليم خِرَباً» (ميخا ٣: ١١ - ١٢). ويحدد ميخا جوهر الدين على نحو بسيط جداً، وهو الحق والرحمة والتواضع: «بمَ أتقدم إلى الرب وأنحني للإله العليّ؟ هل أتقدم بمحرقات، بعجول أبناء سنة؟... قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح. وماذا يطلبه الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك؟» (ميخا ٦: ٦ - ٨).

٨، ٣ . بعد ميخا اختفت الأصوات النبوية نحو سبعة عقود. وربما مُنع الأنبياء في تلك الآونة من ممارسة مهمتهم. وعندما زال الخطر الأشوري عن اورشليم وارتقى الملك منسّى العرش، عَرفت الديانة انحرافاً جديداً عن مبادئ يهوه الخُلقية والدينية، كان عامله الأول العودة إلى اليهوهية المطعمة بعناصر كنعانية أضفت بعداً عاطفياً وخيالياً على عبادتهم. أما العامل الآخر على الانحراف فكان التبني الرسمي لطرائق العبادة الأشورية، ومن علائمه وضع نصُب للآلهة الأشورية في الهياكل وعلى سطوحها، علماً أن اليهودية كانت تدفع جزية لمملكة أشور. هكذا واجه دين يهوه انحساراً مزدوجاً: واحداً على أيدي الملوك الذين اضطروا إلى إكرام الأشوريين ثمناً لتجنب الاحتلال، والآخر على أيدي الناس الذين راقتهم طرائق العبادة الأقل صرامةً.

وفجأة عادت الأصوات النبوية إلى الظهور. ومن أنبياء تلك المرحلة ناحوم وحَبَقوق وصَفَنْيا. وكلهم أنذروا قومهم من سخط الرب، لكنهم تكلموا عن عدله وصلاحه ورحمته. ومما جاء في سفر صفنيا: «نزعاً أنزع الكل عن وجه الأرض، يقول الرب... وأمدّ يدي على يهوذا وعلى كل سكان اورشليم، وأقطع من هذا المكان بقية البعل... مع الكهنة والساجدين على السطوح» (صفنيا ١: ٢ - ٥). لكن الله يَعِد الصالحين بالخلاص: «وأُبقي في وسطكِ شعباً بائساً ومسكيناً، فيتوكلون على اسم الرب. بقية إسرائيل لا يفعلون إثماً ولا يتكلمون بالكذب» (صفنيا ٣: ١٢ - ١٣).

ولما أخذت الامبراطورية الأشورية طريقها إلى التهافت والانهيار، وجد الملك يوشِيّا، حفيد منسّى، ظرفاً مناسباً للتجديد الديني. وفي العام ٦٢١ قبل الميلاد أجاز لرئيس الكهنة إجراء بعض الاصلاحات في الهيكل. وما إن بوشر العمل حتى أعلن

رئيس الكهنة أنه عُثر على كتاب ناموس يعود إلى الحقبة الموسوية، كان مخبوءاً في الهيكل. وعُرف هذا الكتاب لاحقاً باسم «تثنية الاشتراع» أو «التثنية». ويُجمِع الباحثون على أنه وُضع في عهد يوشيّا، لكنه نُسب إلى موسى لكي يجد فيه الناس ما يقنعهم ويجعلهم يصححون انحرافاتهم ويقبلون الخطوات الاصلاحية الجارية. ولم يكتفِ الملك بأورشليم، بل طبق إصلاحاته على كل اليهودية. وكانت المذابح والتماثيل الأشورية تُزال وتحوَّل إلى ركام ورماد. وتميزت «التثنية» بمقدار كبير من الدفاع عن الحق والعدل، وإنْ برز فيها التعصب العرقي اليهودي. وتناولت مسائل خُلقية كثيرة، منها حسن معاملة العبيد وتلبية حاجات الفقراء ومنع الثأر قتلاً. إلا أن ذلك الاصلاح لم يُكتب له النجاح حتى النهاية. وربما كان عامل الاخفاق الرئيسي تركيز الدين في اورشليم. فقد صار للكهنة هناك سيطرة تامة على عبادة يهوه. وإذ لم يبقَ لسكان الأرياف رجال دين، صار عليهم الذهاب إلى اورشليم للعبادة. ولكن سرعان ما عاد العامة إلى ممارسة الطقوس التي حظّرها الناموس والأنبياء.

عندئذٍ ظهر صوت نبوي كان أبرز الأصوات في تلك المرحلة، وربما أهم أنبياء اليهود. ذاك هو إرْمِيا الذي اتخذ صفة النذير. لكن إنذاراته المتكررة ذهبت سدى حتى وصل إلى وقت لعنَ اليوم الذي ولد فيه. إلا أنه لم يتوقف البتة عن المجاهرة بنبوءاته. وعندما كان الملوك يستشيرونه، كان يعطيهم الأخبار المشؤومة من غير مجاملة. لذلك لم يحبه الملوك أكثر مما أحبه الشعب. وفي أيام إرميا سقطت نينوى وحلت بابل محل أشور. وللحال ظهرت منافسة بين مصر وبابل حول السيادة على أُمم الشرق، وصارت اليهودية مسرحاً للصراع الدولي. وفَرضت عليها بابل جزية سنوية باهظة، فيما عادت مصر تعرض عليها التحالف. ولئن سُر الملك والشعب في اورشليم بالدعوة المصرية، فقد وجد إرميا من الحماقة الابتعاد عن الحليف الكلداني القوي واتّباع حليف ضعيف. وحقد عليه مواطنوه عندما راح ينذرهم بحلول غضب يهوه عليهم إذا هم استمروا في خطب ود مصر. ومرة دخل الهيكل ليلقي موعظة قاسية على الشعب، ناقلاً فيها عن الوحي الإلهي أن يهوه سيجعل ذلك البيت خراباً والمدينة لعنة جميع امم الأرض. وتضامن الأنبياء الآخرون مع الكهنة والشعب ضد إرميا، طالبين إنزال عقوبة الموت به لجرأته على التنبؤ باسم الرب منذراً بخراب الهيكل والمدينة. لكن الأشراف وعامة الشعب طلبوا له العفو من الكهنة والأنبياء بعدما وضع

حياته بين أيديهم، مؤكداً أن الله أرسله ليتنبأ.

ورمى إرميا جميع أنبياء اليهودية في زمنه بالكذب، وحذر الناس منهم: «لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم، فإنهم يجعلونكم باطلاً. يتكلمون برؤيا قلبهم، لا عن فم الرب» (إرميا ٢٣: ١٦). وعندما ثارت اليهودية على بابل وصارت اورشليم تحت حصار جند نبوخذنَصَّر، راح إرميا يدعو الناس إلى الاستسلام لأنه أفضل من خراب المدينة. وأُسر إرميا في ساحة القصر لأن قادة الجند رأوا في موقفه تثبيطاً لعزيمة محاربيهم، وكاد أن يقضي غرقاً في الوحل قبل أن ينقله الملك إلى مخبأ آمن بناء على التماس حارس حبشي. ولم يعرف إرميا الحرية إلا بعد سقوط المدينة في أيدي البابليين. ولما هُدمت اورشليم عام ٥٨٦ قبل الميلاد، نظر نبوخذنصّر إلى إرميا بمثابة صديق، فسمح له بالبقاء في اليهودية مع عدد قليل من سكانها، فيما تُحمل الآخرون إلى المنفى في بابل. هكذا بدأ «سبي بابل»، وتحققت نبوءات إرميا وقول حبقوق قبله عن لسان الرب: «ها أنذا مقيمٌ الكلدانيين الامّة المرّة القاحمة السالكة في رحاب الأرض لتملك مساكن ليست لها... يأتون كلهم للظلم. منظَر وجوههم إلى قدّام، ويَجمعون سبياً كالرمل» (حبقوق ١: ٦ ـ ٩). إلا أن جماعة من العبرانيين، كانت قد اغتالت الحاكم الذي عينه نبوخذنصّر على اليهودية، أقدمت على خطف إرميا إلى مصر. وهناك تنبأ وقتاً قصيراً قبل أن يختفي. ويُظن أنه قُتل.

لقد كان إرميا نذيراً. وتكلم بلغة صارخة جداً، تثير الهلع في النفوس. لكنه لم يكن متشائماً حتى النهاية، بل ذهب إلى أن الله سوف يعاقب بابل لاحقاً بعد أن يستخدمها لإنزال عقابه العادل على امم الأرض. بعد ذلك سيعود المسبيون إلى اليهودية، ولن يبقوا هم ولا سكان إسرائيل في خدمة الأغراب، بل سيخدمون الرب إلههم وداود ملكهم بعد أن يعيده الله إليهم. هكذا، بعد صَهر شعبه في مصهر العذاب العادل، سوف يقيم الله معه عهداً جديداً.

هنا أضاف إرميا بعداً جديداً إلى التقاليد النبوية: فالعهد الجديد سوف يقوم بين الله والأفراد المخلَّصين. أما الأنبياء السابقون فقد ركزوا على العلاقة بين يهوه والعبرانيين، أي الجماعة ككل. ولكن مع إرميا صار العهد مكتوباً في صدور الناس، والمسؤولية شخصية: «في تلك الأيام لا يقولون بعد: الآباء أكلوا حصرماً وأسنان الأبناء ضرست، بل كل واحد يموت بذنبه... أجعلُ شريعتي في داخلهم وأكتبها على

قلوبهم، وأكون لهم إلهاً وهم يكونون لي شعباً» (إرميا ٣١: ٢٩ ـ ٣٠، و ٣٣). لقد وضع إرميا المؤمنين في علاقة مباشرة مع الله، كأفراد مسؤولين تجاهه عن أفعالهم. ومن النتائج التي تتبع هذا المنطق أن الخبرة الدينية يمكن أن تكون خبرة ذاتية، قائمة بين الله والفرد. هذا يعني أن عبادة الله يمكن أن تحصل خارج الهيكل أيضاً، وأن عبادة الهيكل ليست دليلاً على العمق الروحي للشخص.

٨، ٤ . لقد حصل سبي بابل على ثلاث مراحل، بين ٥٩٧ و٥٨٢ قبل الميلاد. والواقع أن الفئة الموالية لمصر في اورشليم هي التي سببت انهيار السيادة العبرانية بتعصبها الوطني الأعمى. فقد عملت على إقناع الملك المسنّ يَهُوياقيم بعدم دفع الجزية لملك بابل، وبالانتفاضة على الحكم البابلي بدعم مصري. وما إن عرف نبوخذنصّر بذلك حتى سارع إلى إخماد الثورة من جذورها. وفي العام ٥٩٧ اقتحم اورشليم بجيش كبير. وبعد ثلاثة أشهر من الحصار، سَلَّم الملكُ الجديد يهوياكين المدينة تجنباً لخرابها الكامل. غير أن البابليين نهبوا الهيكل وحملوا إلى ديارهم عشرة آلاف شخص كانوا، حسب وصف سفر الملوك الثاني (٢٤: ١٤)، «كل الرؤساء وجميع جبابرة البأس... وجميع الصنّاع والأقيان. لم يبقَ أحد إلا مساكين شعب الأرض». وفي بابل سُجن الملك وأُسكن الناس في مستوطنات. أما الذين بقوا في اليهودية فقد خضعوا لحكم صِدْقِيّا، عمّ الملك المنفي. وبعد تسع سنوات ثار صدقيّا على نبوخذنصّر. لكن اورشليم لم تنجُ هذه المرة. ففي العام ٥٨٦، وبعد حصار دام نحو عشرين شهراً حاول خلالها المصريون أن يهبّوا لنجدة المدينة المحاصَرة ولكن من غير جدوى، أُخذت المدينة. وعاث بها البابليون وحلفاؤهم نهباً وفساداً وخراباً. ولم يبقَ فيها حجر على حجر، بما في ذلك الهيكل وتابوت العهد المقدس الذي لم يظهر له أثر بعد ذلك الحين. وقبل أخذ صدقيّا بالأصفاد إلى بابل، قُتل بنوه أمامه ثم قُلعت عيناه. وحُمل المزيد من سكان اورشليم إلى المنفى، ولم يبقَ فيها سوى الناس غير القادرين على شيء، وبينهم إرميا النبي. وأُفرغت المدن المحيطة من سكانها. والعديد من الذين استطاعوا الهرب فروا جنوباً إلى مصر. هكذا شُتِّتت الامّة، فأصبح جزء منها في بابل وجزء في مصر، وبقي جزء فيها. ومنذ ذلك الحين حجب المؤرخون اسم «العبرانيين» عمّن نجا من المذبحة، وصاروا يسمونهم «اليهود».

وأعطى نبوخذنصّر اليهود الذين أسكنهم في جوار بابل مقداراً لائقاً من

الحرية. فعاشوا بعضهم مع بعض وحافظوا على تقاليدهم. وكانت الأرض التي أسكنهم فيها أكثر خصباً من فلسطين، فأقاموا هناك في راحة وبحبوحة. لكنهم، في البداية، لم يستطيعوا أن ينسوا الأرض التي جاؤوا منها. ونقع على نموذج من حنينهم في أحد المزامير: «على أنهار بابل هناك جلسنا. بكينا أيضاً عندما تذكّرنا صهيون. على الصفصاف في وسطها علّقنا أعوادنا. لأنه هناك سألَنا الذين سبونا كلامَ ترنيمة... كيف نرنّم ترنيمة الرب في أرضٍ غريبة؟ إنْ نسيتُكِ يا اورشليم تَنْسَني يميني» (المزمور ١٣٧: ١ - ٥).

ولم يكن اليهود كلهم مزارعين في بابل. لكن بعضهم دخل الدوائر الحكومية أو عمل في الجيش، فيما انصرف آخرون إلى التجارة كما فعل سواهم من اليهود في مصر وسوريا. ونمت شهرتهم التجارية خلال القرون. وما هو إلا وقت قصير حتى برز حس معادٍ لليهود في بابل: «فقال هامان للملك أحَشْويروش إنه موجودٌ شعبٌ ما متشتت ومتفرق بين الشعوب في كل بلاد مملكتك، وسننُهم مغايرة لجميع الشعوب، وهم لا يعملون سنن الملك. فلا يليق بالملك تركهم. فإذا حسنَ عند الملك، فليَكتب أن يبادوا» (أستير ٣: ٨ - ٩). ووقف يهود السبي أمام امتحان عسير: هل يَعتبرون أن إلههم خذلهم وأن إله الامم أقوى منه وأعظم، أم هل يتبعون رأي الأنبياء القائل بأن يهوه هو مع شعبه أينما حلّ، وأنه شعب الله المختار؟ لقد هجر بعضهم، وهو غالبية العامّة، يهوه، وازدهرت حياتهم في بابل. أما الذين قُيض لهم الاستمرار في دين الآباء فكانوا اولئك الذين آمنوا بأن يهوه معهم في كل مكان، وأنه يوجّه مصيرهم ولا يتركهم البتّة.

ولئن كانت العبادة الكاملة لا تتم إلا في اورشليم، فقد ابتكر المؤمنون في بابل طريقة بديلة. فصاروا يجتمعون يوم السبت في البيوت ويقرأون مقاطع من الناموس والأنبياء. وبعد القراءة كان أحدهم يقود الصلاة. وصارت حلقات السبت من تقاليدهم الراسخة، وهي من العوامل التي أدت إلى نشوء المجمع لاحقاً. وظهرت العظة، التي انتقلت إلى المسيحية، في تلك الاجتماعات المنزلية في بابل. وهي كانت تفسيراً للقراءات من الكتب المقدسة. وقوي النشاط الأدبي أيضاً. وفي بابل تم تأليف الكثير من المزامير. كما ظهر اثنان من كبار الأنبياء، هما حِزْقِيال وإشَعْياء الثاني.

جاء حزقيال من عائلة كهنة في اورشليم، وسُبي إلى بابل عام ٥٩٧ قبل

الميلاد. وتنبأ طوال اثنتين وعشرين سنة وهو يطمح إلى إعادة تأسيس حياة جديدة لشعبه. ويبدو أنه كان أحد قادة الحلقة الناموسية التي نشأت بين يهود السبي وسُميت «حلقة التثنية»، والتي فسر دعاتها التاريخ العبري في ضوء سفر التثنية، كما كتبوا في ضوئه معظم مقاطع القضاة وصموئيل والملوك. ومن الأفكار الرئيسية التي انطوت عليها نبوءات حزقيال طبيعة العهد الذي سيعيش الناس وفقاً له بعد زوال السبي وعودتهم إلى ديارهم، وشكل الخِدَم الدينية. وكان إرميا قد تنبأ بسقوط الهيكل واستعاض عنه بهيكل في القلوب. أما حزقيال فتنبأ بعودة الهيكل واستحالة العبادة بعيداً عنه. من هنا ما فتئ يخطط لاعادة بنائه وممارسة العبادة فيه. وكان لتصوره أثر كبير على اليهود لاحقاً.

أما إشَعياء الثاني فهو اسم اصطَلح عليه المؤرخون لنبي مجهول السيرة. لكن تعاليمه الخُلقية والدينية هي ذروة ما وصل إليه الدين اليهودي. وقد ضُمت إلى سفر إشعياء، وربما بدأت هناك منذ الأصحاح الأربعين. والمسألة الأساسية عند ذلك النبي هي من المسائل التي ظل يهود السبي يعالجونها طويلاً: ترى لماذا سَمح يهوه بالشر الذي حل عليهم والعذاب المرير لهم؟ الجواب التقليدي كان أن ذلك حصل عقاباً على خطاياهم. لكنه بدا غير كافٍ الآن. فيهود بابل يعيشون حياة هنيئة، وهم ليسوا أقل خطيئةً من أسلافهم. وفي حين لم يرفض إشعياء الثاني ذلك الجواب، فقد أضاف أن الله اختار شعبه لخلاص العالم كله. فالله يحتاج إلى خادم أو رسول لكي يجعل من خطّته أمراً معروفاً. وهذا الخادم هو إسرائيل. فاليهود هم الشعب المختار لخلاص الجنس البشري كله. وهذا يحصل ليس بالتبشير، بل بكونهم مثلاً للأُمم. وفي رأي إشعياء الثاني أن اليهود لم يكونوا امناء على تلك الرسالة، فدفعوا ثمن خطاياهم كاملاً عندما أحرقهم الله في مصهر العذاب والألم. وتوقع أن يُعتَق اليهود من منفاهم ويعودوا إلى اورشليم، وأن ينهض النور الأزلي وتزول شوكة الشر وتحج كل الامم إلى المدينة المقدسة لعبادة الله. وبات انتظار المسيح المخلِّص الموعود أمراً شائعاً بعد ذلك الحين. وكان أثر إشعياء الثاني كبيراً على المسيحية الاولى، إذ فَهم أتباعها كلامه عن الرسول والخادم الذي يتحمل العذاب ليخلّص الشعوب بأسرها على أنه كلام عن يسوع وليس عن أُمّة.

٨، ٥ . أصبحت عودة اليهود من السبي ممكنة بعدما استولى كورُش، ملك الفرس،

على بابل عام ٥٣٨ قبل الميلاد وجعلها عاصمة لامبراطوريته العظيمة التي امتدت من الخليج إلى البحر الأسود ومن نهر الأندوس إلى المدائن الاغريقية على الساحل الأيوني. ورغبةً منه في إقامة كيان عازل بالقرب من حدود مصر، سَمح لليهود بالعودة إلى اورشليم. وللحال نُظِّمت فئة منهم لتَولّي شؤون العودة بقيادة زَرُبّابل، أحد أحفاد الملك يهوياكين، ويشوع، وهو كاهن من العائلة الصدوقية اللاويّة. وعاد الأُلوف من اليهود، فيما بقيت أعداد كبيرة منهم في بابل. ويحوي سفر عَزْرا وصفاً لتلك العودة. وسرعان ما بادر العائدون إلى إقامة مذبح على أنقاض الهيكل قبل إعادة بنائه وفقاً لخطّة النبي حزقيال. لكن أعمال البناء توقفت نحو خمس عشرة سنة بعدما رفع اليهود الذين لم يعرفوا المنفى أيديهم عن العمل لأن العائدين نظروا إليهم نظرة وضيعة. ومن دوافع تلك النظرة أن يهود السبي كانوا قد جعلوا من الناموس شيئاً شكلياً مقدساً خلال سبعين سنة في المنفى، متهمين الماكثين بالانحراف عن الشريعة وبالزواج من الأقوام الاخرى، فضلاً عن إقامتهم في بيوت المسبيّين والمهاجرين.

واستؤنفت أعمال البناء بعد إلحاح النبيَّين حَجّي وزَكَرِيّا اللذين توقعا أن تعود اليهودية إلى سابق عهدها. وانقضى قرن كامل من غير أن يتحقق الازدهار المنشود، حتى اعتقد الكثيرون أنه غير ممكن. فما كان من مؤلف سفر مَلاخي إلا أن اتهم معاصريه بتلاشي الإيمان وعدم إكرام الله والقعود عن مساعدة الفقراء والعودة إلى تقدمة الذبائح النجسة، متنبئاً بحلول غضب الله عليهم. ووصلت تلك الأخبار إلى اليهود في بابل، فآلمهم أن يكون قومهم «في شَرّ عظيم وعار» (نَحَمْيا ١: ٣). وقام واحد منهم، وكان ساقي الملك أرتَحْشَشْتا، قائلاً للملك إن حال جماعته في اورشليم تقض مضجعه. ذلك الشاب كان نَحَمْيا، وقد أرسله الملك إلى اورشليم مزوداً إياه بصلاحيات حاكم وطالباً إليه إعادة تنظيم الجماعة والإشراف على بناء أسوار المدينة المهدمة. وفي تلك الأثناء ذهب الكاهن والكاتب عَزْرا إلى اورشليم ومعه نحو ألف وسبعمئة من يهود بابل الذين راحوا يعملون في التوجيه الروحي والخُلقي.

وجمع عزرا اليهود وقرأ عليهم مقطعاً من الناموس وجعلهم يُقسمون على طاعته. ومنذ ذلك الحين ولدت دولة دينية وُضعت سلطاتها في أيدي رجال الدين. أما القَسَم فكان تجديداً لعهد موسى. كما تعهد اليهود بعدم تزويج بناتهم للأُمم ولا بنات الأُمم لأبنائهم. هكذا بدأ مع عزرا «دين اليهود»، وهو الدين القائم على كتب الناموس

(التوراة) المعصومة عن الخطأ. وصار الكهنة أهم شخصيات ذلك الدين. وبذل عزرا ونحميا جهداً لحمل الرجال على التخلي عن نسائهم الأجنبيات وأولادهم منهنّ. ودخل اليهود مرحلة انطواء على الذات جعلت منهم جماعة منغلقة عرقياً ودينياً. وساد دين طقسي يقوم على التقيد الصارم بالفروض الشكلية الخارجية، مثل تقديس السبت والصلاة في هيكل اورشليم أو في المجامع والاحتفال بالأعياد.

وكان من أثر ذلك الانغلاق أن جَعل اليهود، على مر السنين، متكلين تماماً على قادتهم الدينيين. وصار مرجعهم الأعلى رئيس الكهنة المقيم في الهيكل، وهو حاكم اورشليم الديني والزمني المتحدر من سلالة صدوق التي يعود كهنوتها إلى أيام الملك داود. وكان يعمل تحت إمرته الكهنة، ومهمتهم تأدية الخِدَم الدينية، واللاويّون، وهم يخدمون الهيكل ويحافظون على مقتنياته ويتولّون العزف والانشاد خلال الخدمة، والكتَبة الذين نشأ منهم الربابنة أو المعلمون الواعظون في المجامع. وقد تولى الربابنة شرح الكتب المقدسة للناس، بعدما أصبحت العبرية لغة أدبية قديمة وحلت محلها الآرامية السائدة في فلسطين وسوريا آنذاك. كما أعادوا إلى الحياة الدينية في المدن والقرى خارج اورشليم بعض ازدهارها، عبر عقد اجتماعات العبادة واللقاءات الروحية.

وفي بابل كما في اورشليم، شغل الكهنة والكتبة أنفسهم، خلال القرن الخامس قبل الميلاد، بتدوين الكتابات المقدسة، التي كانت متداولة شفوياً حتى ذلك الحين. ووُزعت نسخ كثيرة من أعمال الأنبياء القريبي العهد، مثل ملاخي وزكريا وحجّي وعوبَدْيا وحزقيال وإشَعياء الثاني، وأُعيدت كتابات الأنبياء الأوائل، كما أُنهيت التوراة، وهي الأسفار الخمسة الاولى. وفي تلك الآونة كان المرتلون في الهيكل يستخدمون أو يؤلفون ما صار يكوّن معظم كتاب المزامير. هكذا أصبح نحو ثلثي الكتب المقدسة جاهزاً. وصار اليهود «أهل كتاب»، هو الكتاب الذي أبدعه العبرانيون من خبرتهم الشخصية. وكان من الطبيعي أن تقوم اجتهادات كثيرة في شرح النصوص المقدسة. ونشأت من تلك الاجتهادات مدارس أصبحت، خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، في أيدي الفريسيين الذين قاموا من صفوف الكتبة.

وعَرف اليهود مرحلة يونانية في تاريخهم بعدما طَرد الاسكندر الكبير جيش الفرس من آسيا الصغرى وسوريا عام ٣٣٢ قبل الميلاد، واحتل فلسطين ومصر. وقبل

أن يستولي على ما تبقى من امبراطورية الفرس، أسس مدينة الاسكندرية التي حملت اسمه، والتي أرادها مركزاً رئيسياً للحضارة الاغريقية. وأقام مدناً اخرى في المنطقة، استقدَم مهندسين وبنائين لانجازها على غرار المدن اليونانية. وشجع المستوطنين اليونانيين والمصريين والفرس واليهود على السكن في تلك المدن والمشاركة في الحكم الديمقراطي من خلال مجلس بلدي. وقد أحب الاسكندر اليهود وأراد أن يكون لهم وجود قوي في الاسكندرية. ومع الوقت باتوا يحتلون اثنتين من مناطق المدينة الخمس، وربما بلغ عددهم مليوناً في الاسكندرية وحدها. وأحب اليهود الاسكندر، إذ كانت الهلينية التي دعا إليها متسامحة مع الأعراق والأديان المختلفة. وفي اورشليم دخلت عبارات يونانية كثيرة إلى العبرية المحكية، وتأثر الكهنة بالثقافة الهلينية. إلا أن الكتبة والربابنة هناك انكفأوا على أنفسهم، متمسكين بالتوراة وطريقة الحياة اليهودية. ونشروا معارضتهم للهلينية في صفوف الناس الصامتين. وسمي اولئك اليهود المحافظون باسم «الأتقياء» (hasidim).

وقضى الاسكندر في بابل وهو في مقتبل العمر. وخلال مئة سنة، تعاقبت على أرض فلسطين جيوش السلوقيين السورية والجيوش المصرية. وكان اليهود يفضلون المصريين على السوريين. إلا أن السلوقيين انتصروا في مطلع القرن الثاني قبل الميلاد. وبلغت الهلينية أشدها تحت الحكم السوري حتى كادت أن تطمس اليهودية. ولجأ الملك السلوقي أنطيوخوس إلى القوة لحمل اليهود على عبادة الآلهة اليونانية، وأقام داخل الهيكل في اورشليم مذبحاً على اسم زفس كانت تُنحر فيه الخنازير، وحظر اليهود من ختن أبنائهم ومن تقديس يوم السبت. وبلغ الغليان الشعبي أقصى حدوده، حتى قاد كاهن قرية مسنّ حملة مقاومة مع أبنائه الخمسة وعدد كبير من الشعب. ودهش المسؤولون السوريون من أحد أبناء الكاهن، وهو يهوذا المكّابي، بعدما هزم عدداً كبيراً من جندهم. وفي العام ١٦٥ قبل الميلاد، استطاع يهوذا استعادة اورشليم وإعادة العبادة التقليدية إلى الهيكل بعد تحطيم المذابح والتماثيل الغريبة فيه. وبعد وقت قصير من تلك الانتفاضة، أصبحت اليهودية مملكة ذات شأن مع أحفاد يهوذا. لكن تلك السيادة لم تدم أبعد من العام ٦٣ قبل الميلاد، وذلك بسبب الصراع الداخلي بين الأحزاب المحلية.

والأثر الاغريقي واضح في الكتابات اليهودية التي ترقى إلى ذلك الحين. ومنها

أسفار أيّوب والأمثال والجامعة التي ضُمت إلى الكتاب المقدس، وعدد من الأسفار التي لم تجد طريقها إليه، مثل حكمة سليمان. وفي المقاطع الأخيرة من سفر الأمثال أثر يوناني قوي. ويبدو أن كاتب سفر الجامعة حاول المصالحة بين الأفكار اليهودية واليونانية، وربما دفعته تلك المحاولة إلى أن يرى كل فكر وكل جهد إنساني «باطل الأباطيل». إلا أن الأثر الهلّيني على اليهودية بلغ ذروته في الاسكندرية حيث حاول فيلون، وهو مفكر يهودي معاصر للمسيح (توفي عام ٥٤ للميلاد)، التوفيق بين الفكر الاغريقي والدين اليهودي، فتوصل إلى مفهوم «الكلمة» التي فاضت من الله ومنها تكوّن العالم. ويظهر أثر هذا النمط من التفكير في إنجيل يوحنا وكتابات آباء الكنيسة الأوائل. وكانت مجموعة من سبعين عالماً قد باشرت ترجمة الكتب اليهودية المقدسة إلى اليونانية. وبُدئت الترجمة في الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد، لكنها لم تتم إلا في أيام المسيح. وعُرفت بالسبعينيّة نسبةً إلى عدد الفريق الأصلي من المترجمين.

لكن الأثر الفارسي على الدين اليهودي كان أقوى من الأثر الاغريقي. وقد عَرف اليهود الديانة الزردشتية في بابل، وراقتهم فيها الأفكار التي تتناول الشيطان والملائكة والمخلّص المنقذ واليوم الأخير والثواب والعقاب. وبدت تلك العناصر ضرورية لسد الثغرات في العقيدة اليهودية. ويحوي سفر زكريا، الذي كُتب بعد السبي، أول وصف للشيطان في الكتاب المقدس، إذ نجده يتجادل مع ملاك مرسَل من الله. كما يظهر الشيطان هناك في صفة المجرِّب، وهو معادل للحيّة في جنة عدن. وتغدو مملكة الشر منظمة، حيث الشيطان هو الرئيس والأرواح الشريرة خدام له. كذلك يغدو الملائكة، بأثر من الزردشتية أيضاً، مصنفين وفق نظام معين. وفي حين كان يهود ما قبل السبي يعتقدون أن الموتى ينحدرون إلى عالم سفلي هو «وادي ظل الموت»، صاروا بعد السبي يؤمنون، على غرار الزردشتيين، بقيامة الجسد واسترداده قواه الذهنية من تفكير وذاكرة وخيال. وبأثر زردشتي أيضاً صاروا يعتقدون أن «المسيح» المنقذ المنتظَر سوف يأتي على سحاب السماء في نهاية العالم. ويكشف سفر دانيال، وهو آخر ما كُتب من الأسفار اليهودية، عن أثر زردشتي جلي، حيث يرد وصف المخلّص الموعود على أنه ابنُ الانسانِ والديّانُ الذي يثيب ويعاقب في الجنة والجحيم.

٨، ٦ . انشق اليهود بعد السبي أحزاباً اختلفت في مواقفها الدينية. ومن أهم تلك

الفئات الصدوقيون والفريسيون والهيرودسيون والغَيورون والأسينيّون. وتكوَّن حزب الصدوقيين من رجال الدين الذين باتوا، مع وجود رئيس الكهنة على رأس السلطة الدينية والمدنية في اورشليم، يشكلون الطبقة الغنية في اليهودية. وعاش هؤلاء حياة دنيوية منعزلة عن الشعب. وقد تمسكوا بآراء الآباء المدونة في الناموس، لكنهم عارضوا العقائد المستحدثة حول الملائكة واليوم الأخير وقيامة الأجساد. وفي المسائل الحضارية انفتحوا على الفكر اليوناني حتى سُمّوا «مهلِّنين». ولقي موقفهم معارضة شديدة من جماعة «الأتقياء» الذين لم يهتموا بالسياسة في ذاتها ولم يرحبوا بالحضارة اليونانية، بل كان جل همهم الدين اليهودي. ومن صفوف الأتقياء قام حزب قوي هو حزب الفريسيين الذي انتمى إليه معظم الكتبة ومعلمي الناموس والكهنة في طبقاتهم الدنيا. وقد آمن الفريسيون بالأفكار «المسّيانيّة»، بما في ذلك يوم الدينونة وقيامة الموتى بالجسد. وقاموا بأكثر من انتفاضة كانت تُقمع بالعنف الدموي، حتى نشأت حرب أهلية لم تخمد نارها إلا باستدعائهم القائد الروماني بومبيي، الذي كان مقيماً في سوريا، للتحكيم. وفي العام ٦٣ قبل الميلاد دخل فلسطين وضمها إلى الامبراطورية الرومانية. وعين الرومان حاكماً أدومياً على اليهودية هو أنتيباتروس، مُنح صلاحيات تفوق تلك التي لرئيس الكهنة. لكن ذلك لم يَرُق اليهود، خصوصاً لأن الأدوميين من عرق غير يهودي، وإن كانوا يهوداً اسمياً. وخلف أنتيباتروس ابنُه هيرودس الذي توفي في العام الرابع قبل الميلاد بعدما حقق بضعة إصلاحات، منها تجميل الهيكل. غير أن اليهود لم يحبوه أكثر مما أحبوا أباه. وفي تلك الأثناء ازدادت توقعاتهم حول ظهور مسيح يخلص شعبه من محنته، وإن اختلفوا على شكل السماء التي سيحكم فيها. واشتد الصراع بين الصدوقيين والفريسيين على أي من الفئتين أكثر أمانة للدين القويم.

وفي العام السادس للميلاد نشأ حزب الهيرودسيين الذي اتخذ ذلك الاسم لأنه أيد بيت هيرودس بعدما عُزل ابنه آرخيلاوس من حكم اليهودية وعُين ممثل روماني مكانه. وعلى الرغم من أن الهيرودسيين لم يناصبوا الحضارة اليونانية ـ الرومانية العداء، فقد سعوا إلى الحكم الذاتي بأي ثمن. وفي الوقت نفسه قام حزب أكثر تشدداً في ذلك السبيل، هو حزب الغَيورين الذين عارضوا الرومان وحَرَّضوا على الثورة، اقتناعاً منهم بأن الرضوخ يعني هجر الله، في حين يعجّل حمل السلاح بمجيء المخلص الموعود. وقد نظر الرومان إلى اولئك القوميين المتعصبين الذين يختبئون بين

التلال ويقودون حرب عصابات ـ ومنهم يهوذا الجليلي الذي ثار على دعوة الرومان إلى إحصاء النفوس عام ٦ للميلاد ـ على أنهم زمَر من اللصوص والمجرمين والارهابيين.

وظهر حزب آخر عزل نفسه تماماً عن السياسة وعاش دعاتُه، وهم الأسينيّون، في كل مكان في فلسطين. وتخبرنا مكتشفات البحر الميت عنهم منذ القرن الثاني قبل الميلاد. وقد وجدوا في الانعزال عن المجتمع وفساده أفضل استعداد لمجيء المسيح. وتجمعوا في حلقات رهبانية تعمل نهاراً في الزراعة والحياكة والأعمال اليدوية، وتمارس الصوم والصلاة والأكل معاً وتقديس يوم السبت والتطهر حسب الناموس. وكان المنضمّ إلى صفوفهم يعترف بخطاياه قبل أن يعمَّد في الماء علامة على التطهر. وقد سَمّوا أنفسهم «الطريق»، كما فعل المسيحيون الأوائل لاحقاً، و «أبناء النور» لإيمانهم أنهم تحت حكم ملك النور.

ولم تعرف أرض فلسطين الراحة طوال العقود الستة التي أعقبت انتفاضة يهوذا الجليلي. وإدراكاً من الرومان أن السلام يتحقق على نحو أفضل إذا هم تركوا الدين اليهودي وشأنه، لم يطلبوا من اليهود إقامة تمثال لقيصر في الهيكل وجعله موضوع عبادة، بل اكتفوا بما فعله اليهود أنفسهم، وهو رفع الطلبات اليومية للامبراطور. إلا أن اليهود ظلوا على سلاحهم. وما لبثت عصاباتهم المسلحة أن نشرت الفوضى في كل مكان. واغتيل رئيس كهنة متحرر في اورشليم. ونشأ صراع بين اليهود وكل الفئات الاخرى، كان مظهراً من حرب اليهود للاستقلال. وحصلت الثورة عام ٦٦ للميلاد، نحو ختام عهد نيرون. ووضع الرومان قواتهم في إمرة تيطس الذي وقف على أبواب اورشليم مناشداً اليهود للاستسلام. وإذ لم يفعلوا، اجتاح الجند الروماني اورشليم التي حصدتها النار حصداً مع هيكلها. وبعد العام ٧٠ للميلاد تشتت سكان اورشليم في كل مكان. ففر قسم منهم إلى بابل وقسم إلى الصحراء العربية، بعيداً عن سلطان الرومان، وانضم آخرون إلى أنسبائهم وأصدقائهم وأبناء دينهم في حوض البحر المتوسط كله. وذهب بعضهم إلى الأرياف الفلسطينية، فيما لبث عدد من الغيورين على التلال المحيطة بأُورشليم انتظاراً للفرصة المناسبة. وبدأ هؤلاء انتفاضة مسلحة عندما أمر الامبراطور هادريانوس بإقامة هيكل على اسم جوبيتر فوق أنقاض الهيكل القديم. وبعد صراع دامَ ثلاث سنوات ونصف سنة فَرغت خلالها اليهودية من معظم

يهودها، بنى الرومان مدينة اورشليم وفق تصورهم، وجعلوها مستوطنة رومانية لا يحق لأي يهودي الاقامة فيها، وأعطوها اسم «آليا كاپيتولينا». وسُمح لليهود بزيارتها يوماً واحداً في السنة، هو يوم ذكرى هدم الهيكل، إذ كانوا يتكئون على بقايا حجار الأساس وينوحون، حتى صار ذلك المكان يُعرف باسم حائط المبكى.

٨، ٧. لما أفاق اليهود من خيباتهم، لم يجدوا سوى التضامن الثقافي والديني تحت قيادة مربّيهم ومعلميهم الروحيين، وهم الربابنة، طريقاً للدفاع عن أنفسهم. وكان أحد هؤلاء، واسمه يوحَنان بن زَكّا، اخترق صفوف تيطس عام ٦٩ للميلاد وفر إلى بلدة يَبْنَئيل الساحلية حيث عمل استاذاً في أحد بيوت العلم، وهي المدارس التابعة للمجامع. وسعى إلى إنقاذ الدين اليهودي عن طريق جمع نواميسه وتعاليمه. وتحلق حوله باحثون وتلاميذ كرسوا أنفسهم لدراسة النصوص المقدسة وتفسيرها. وأنشأ لجنة لتحديد التقويم السنوي، صارت أعلى سلطة دينية لدى اليهود. وأُطلق على رئيسها لقب «بطريرك»، واعترف به الرومان كرئيس أعلى لليهود في الامبراطورية. وكان أهم إنجاز للمدرسة، خلال السنوات الستين من عمرها، جمع الشروح المفصلة التي وضعها معلمو الناموس على التوراة، وتسمى المِدْراش (Midrash)، مع تدوين الناموس غير المكتوب، وهو الحَلَقة. وتولدت كمية كبيرة جداً من القواعد والأحكام، بات من الضروري ترتيبها، فصنفها الرابي عَقيبة في ستة أبواب رئيسية. وأقفلت المدرسة أبوابها وسط الاضطرابات التي نشأت في عهد هادريانوس (١١٧ ـ ١٣٨). وهَرّب الناجون من باحثيها كتبهم إلى الجليل حيث ظهر معلمون كبار، في طليعتهم الرابي مئير والرابي يهوذا الذي صار بطريركاً. وإليهما يعود الفضل في إتمام كتاب المِشْنا (Mishnah) أو «التكرار الكبير»، الذي يجمع نحو أربعة آلاف قاعدة ناموسية لمئة وخمسين معلماً على مدى ستة قرون، مصنفة تحت الأقسام التي وضعها عَقيبة، وهي: الأعياد والاحتفالات الموسمية والصلوات، القوانين الزراعية وحقوق الفقراء، الزواج والطلاق، القانون المدني والجنائي، التقدمات والذبائح الطقسية، قواعد الطهارة. ولما اكتمل المشنا على يد الرابي يهوذا عام ٢٢٠ للميلاد، صار له سلطة التوراة عينها. وبعد قرن فقدت مدارس الجليل ازدهارها، وكان المشنا أعظم إنجازاتها. وهو أساس الشروح اللاحقة التي تولّد منها التلمود.

إلا أن العلم اليهودي في بابل كان أفضل منه في فلسطين، إذ استمرّت مدارس

بابل بلا انقطاع منذ السبي. ويقدر أن عدد اليهود هناك ارتفع بعد خراب اورشليم عام ٧٠ للميلاد حتى بلغ المليون. وازدادت أهميتهم خلال الحكم الفارسي حين اعترفت السلطات بزعيم ليَهود السبي. وكانت عبارات المشنا، الذي اقتصر على التراث الشفوي المتعلق بالناموس، مختصرة أحياناً كثيرة حتى باتت تحتاج إلى شروح. كما كان لليهود تراث شفوي غير ناموسي سموه الهَغّادا (Haggadah)، وهو متعلق بأحاديث الربابنة التاريخية والخُلقية والدينية، وجلها من عظات المجامع التي هدفت إلى بناء شخصية المؤمن العادي عبر الأمثال والعبَر والقصص حول تاريخ اليهود وسيَر حكمائهم وعظمائهم ووصفِ أحوال الثواب والعقاب في هذا العالم والعالم الآخر. وجمع علماء بابل كل ما أُبقي خارج المشنا من الحلقة والهَغّادا، حتى تكونت مجموعة كبيرة اخرى هي الغِمارا (Gemara). ومِن دمج المشنا مع الغِمارا جاء التلمود الذي تم إنجازه في نهاية القرن الميلادي الخامس. وهو مؤلف من ستة أقسام ويقع في ٦٣ جزءاً، ويحوي كل شاردة وواردة في العقيدة والطقوس اليهودية. وقد كان أقوى عزاء لليهود خلال المحن التي عرفوها في القرون الوسطى. وطالما أتلفت السلطات نسَخه بإحراقها في الأسواق العامة أو رميها في الماء لاعتبارها إياه مجموعة خرافات شيطانية. لكن اليهود حافظوا عليه من جيل إلى جيل، تابعين قواعده التي عدّوها تجسيداً للحكمة الالهية.

وفي مطلع القرون الوسطى وجد اليهود أنفسهم تحت تأثير المسلمين الذين عاملوهم بالعطف في فلسطين وسوريا والعراق، علماً أن اليهود نظروا إلى المسلمين كمنقذين من السطوة المسيحية والزردشتية وعملوا مخبرين في صفوفهم. كما كان هناك تقارب بيئي وثقافي وعرقي وديني بين الاثنين. هكذا عَرفت المدارس اليهودية في العراق فترة ازدهار جديدة، وصار «رأسُ الجالوت» (الجالية)، وهو اللقب الذي عُرف به رئيس اليهود خارج اورشليم، شخصية مرموقة ونافذة في بلاط الخليفة في بغداد. ونشأت طبقة من التجار اليهود أفادت كثيراً من الفتوح الإسلامية لتوسيع تجارتها على امتداد حوض البحر المتوسط.

وفي القرنين العاشر والحادي عشر هاجر العديد من علماء اليهود البابليين إلى إسبانيا ومعهم مخطوطاتهم. وكان أبناء دينهم عرفوا الازدهار هناك منذ القرن الثامن، وقام من صفوفهم كتّاب وفلاسفة وعلماء كبار. وعَوّل العلم اليهودي في الغرب على

إنجازات العرب الباهرة في الرياضيات والفلك والفلسفة. وكان جماعة مدرسة بابل على مقدار لائق من التقدم الفكري والانفتاح. وقد عرفوا تطوراً هامّاً قبل أن يهاجروا من العراق، من مظاهره التحدي الذي وجهه عنان بن داود في القرن الميلادي الثامن لسلطة التلمود عندما قال إنه يشكل انحرافاً عن الحقائق التي أوحاها الله لاسرائيل. وسُحب ترشيحه لرئاسة يهود السبي عام ٧٦٧ بعدما أعلن أن المرجع الأعلى للحياة اليهودية هو الكتاب المقدس وليس التلمود. وسُمي أتباعه «أولاد النَّص» أو «القَرّائين». لكن مذهبهم ضعف إذ انشق إلى مذاهب كثيرة لأنهم أجازوا تفسير النصوص المقدسة حسب الاجتهادات الفردية. وكانت أهمية حركتهم أنها هزت اليهود من الشكلية التي أوقعهم فيها التلمود، وأعادتهم إلى الاصول الدينية في الكتاب المقدس.

وأفاد من تلك الحركة عالم كبير هو سَعْدِيّا بن يوسف (٨٩٢ ـ ٩٤٢) الذي كان رئيس مدرسة السورة في بغداد. وإدراكاً منه أن العبرية أصبحت لغة ميتة وصار الكتاب المقدس غير مفهوم حتى للربابنة أنفسهم، باشر سعديّا ترجمة التوراة إلى العربية لكي يؤكد للتلموديين أن قواعد التلمود قائمة على النصوص المقدسة. وأُعجب كثيراً بالترجمات التي حققها العرب عن الفلسفة اليونانية. وذهب إلى أن الوحي والعقل يكمل أحدهما الآخر، وأنه لا غنى عن أي منهما. كما أخذ على عاتقه ترتيب الفكر اليهودي. لذلك كله صار يُعتبر أبا الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى.

وحُملت مؤلفات سعديّا إلى إسبانيا، وساعدت آراؤه المتحررة في تأسيس جو فكري منفتح بين اليهود هناك. وسرعان ما غدت إسبانيا المركز الرئيسي للثقافة اليهودية، خصوصاً في أكاديمية قرطبة اليهودية التي أُسست في القرن العاشر وشَجعت العلماء على الدراسة والابداع. وظهر كتّاب مرموقون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. إلا أن أهم المفكرين اليهود في القرون الوسطى كان موسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤) الذي ولد في قرطبة وهاجر في حداثته إلى القاهرة حيث ألّف عملين مهمين، أولهما اختصار المشنا والآخر تبسيط التلمود إلى حد إعادة كتابته. وصار العمل الأول يشكل دستور إيمان في ثلاثة عشر بنداً: «اومن إيماناً تاماً بأن الله موجود، وأنه واحد ووحدته غير منقسمة، وأنه غير جسداني، وأنه أزلي، وأن الصلاة تُرفع إليه وحده، وأن كلام الأنبياء كله صحيح، وأن موسى هو زعيم الأنبياء، وأن الناموس الذي أُعطي لموسى وصل إلينا من دون تبديل، وأن ذلك الناموس لن يتبدل ولن يحل

محله أي ناموس آخر، وأن الله يعرف كل أفعال البشر وأفكارهم، وأنه يكافئ المطيع ويعاقب المنحرف، وأن المسيح سوف يأتي، وسوف تكون هناك قيامة للأموات».

لكن أعظم كتب ابن ميمون هو «دلالة الحائرين» الذي وضعه أصلاً بالعربية. والكتاب امتحان عقلي للإيمان اليهودي، ومحاولة أرسطية للتوفيق بين الدين والفلسفة، على غرار محاولة ابن رشد في الإسلام وتوما الأكويني في المسيحية. وفي رأي ابن ميمون أن العقل يحمل الإنسان بعيداً جداً على دروب المعرفة، لكنه لا يكتمل إلا بالوحي. والوحي لا يناقض العقل، بل يمكن الدفاع عنه كله دفاعاً عقلياً. من هنا كان علينا تفسير النصوص المقدسة في ضوء العقل. وعندئذٍ نجد أن الكثير منها ينتمي إلى طرائق التعبير الرمزية التي يجدر أخذها على محمل خُلقي. وكان فيلون الاسكندري قال إن هناك عقلاً واحداً في فكر أفلاطون وفي كلام الأنبياء.

إلا أن العديد من العلماء اليهود في إسبانيا عارضوا أفكار ابن ميمون لما وجدوه فيها من تركيز على العقل وإضعاف للأبعاد القلبية في الدين. وأهم هؤلاء نحمنيدس في القرن الثالث عشر وحَسداي كريسكاس في القرن الرابع عشر، اللذان وجدا أن الانسان لا يستطيع معرفة الله عن طريق عقله المعرَّض للخطأ، بل يحتاج إلى الإيمان العميق بالله والتسليم التام له. وهذا يشبه موقف الغزالي في الإسلام.

٨، ٨ . كان اليهود في تلك الأثناء قد انتشروا في عدد من البلدان الاوروبية حيث عاشوا في أماكن منغلقة مارسوا فيها صناعاتهم التقليدية وعبادتهم. وهذا الانغلاق جعل بقية الناس ينظرون إليهم نظرة ريبة تذهب إلى أنهم يتآمرون في الخفاء ضد المصلحة العامة. وأدى ظهور الصليبيين في أواخر القرن الحادي عشر إلى خلق روح معادية لمن دعوهم «الكفّار». وبدأت مذبحةٌ ذهب ضحيتها الوف مؤلفة من اليهود في ألمانيا وسواها. وأعقب تلك المجزرة طردٌ لليهود من ألمانيا. ثم صدرت قوانين تحظر وجودهم في إنكلترا وفرنسا وإسبانيا. ولم يجدوا مكاناً للفرار سوى الشرق. أما الذين بقوا في إيطاليا ومدن النمسا وألمانيا التي لم تطردهم فقد أُرغموا على العيش في أحياء منعزلة سُميت الغيتو (ghettos). وفي معظم تلك المدن عُزل اليهود وراء جدران مرتفعة ومُنعوا من الخروج ليلاً.

وجاء العصر الحديث واليهود ليسوا أقل عزلةً. وبعدما أعاد إليهم مارتن لوثر، مؤسس حركة الاصلاح البروتستانتية، بعض الاعتبار عندما دعا إلى درس الكتابات

المقدسة في لغاتها الأصلية ونشرَ كتيباً بعنوان «المسيح وُلد يهودياً» (١٥٢٣)، تولد لديه غضب عليهم لأنهم لم يتحولوا إلى المسيحية، ونشرَ كتيباً آخر عام ١٥٤٢ بعنوان «حول اليهود وأضاليلهم»، يدعو إلى طردهم نهائياً إذا لم يتحولوا إلى الدين المسيحي. وشجع ذلك الموقفُ اضطهادَ اليهود في اوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وشدّد عزلتهم.

وفي اوروبا الشرقية حافظ اليهود على تقاليدهم. وعرفوا مجزرة ضخمة في القرن السابع عشر في بولونيا على أيدي القوزاق الروس، ذهب ضحيتها أعداد هائلة منهم. وفي ليتوانيا وروسيا ركزوا على دراسة التلمود والنصوص العبرية الأصلية، وأنشأوا أكاديمية على غرار مدارس بابل، نالت شهرة واسعة. وفي اوكرانيا وجنوب بولونيا اتصفت اليهودية بعناصر صوفية قوية مناهضة للتلموديين.

وكان للعقلانية الاوروبية في القرن الثامن عشر أن أضعفت الإيمان التقليدي وعززت التشكيك وقوّت التسامح بين العقائد والأديان. وبلغ التسامح ذروته في فرنسا وألمانيا خلال القرن الثامن عشر. في ذلك الجو استطاع موسى مندلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦) أن يبرز وسط الحركة الثقافية في برلين. وكان يكتب الألمانية الصافية مثل أكبر الادباء الألمان، إلى حد أن الكاتب غوتهولد ليسينغ (١٧٢٩ - ١٧٨١) جعله بطلاً لروايته «ناثان الحكيم». ونشر مندلسون حواراً فلسفياً حول خلود النفس عُرف في اوروبا كلها. وتَرجم الكتاب المقدس إلى الألمانية الأدبية، ونشره مع تعليقاته حوله، ولكن بالحرف العبري لكي يستطيع اليهود قراءته. كما دعا إلى تحرير شعبه من عزلته وإدخاله العالم الحديث.

وعَرف اليهود الحريات المدنية بعد التغييرات التي أحدثتها الثورات السياسية في أميركا وأوروبا، والتي نادت بالحرية والعدالة والمساواة. وبعد فترة انحسار تحوَّل خلالها العديد من يهود الغرب إلى المسيحية وتعرض الكثيرون للاضطهاد، نهضوا في منتصف القرن التاسع عشر وقد نالوا الحرية والمساواة الناجزتين. ومع إعادة العالم الحديث النظر في الصياغات العقائدية الموروثة واتجاهه بخطى حثيثة نحو مزيد من الليبرالية وفصل الدين عن الدولة، نشأ داخل الدين اليهودي حركة إصلاحية دعت إلى التجديد الديني، وأعلنت عام ١٨٤٣ عن مجموعة مبادئ، أهمها إمكان التطور غير المحدود في الديانة الموسوية، ورفض التلمود من الناحيتين العقائدية والعملية، ونبذ

فكرة انتظار مسيح يعيد اليهود إلى أرض فلسطين، وعدم الاعتراف بوطن غير ذاك الذي ينتمون إليه بالولادة والهوية. لكن المحافظين حاربوا تلك الحركة بعد ١٨٤٨، فنقلت نشاطها إلى الولايات المتحدة. وأحرز اليهود نجاحاً مهنياً واقتصادياً باهراً منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفي تلك الآونة تعززت لديهم فكرة تأسيس وطن قومي لهم في فلسطين. ووجدت تلك الفكرة تتويجاً لها في كتاب ثيودور هيرتزل «الدولة اليهودية» الصادر عام ١٨٩٦ . وأوحى ذلك الكتاب بنشوء الحركة الصهيونية التي اكتسبت أبعاداً عالمية بسرعة فائقة. ثم ظهر وعد بَلفور خلال الحرب العالمية الاولى، ذاهباً إلى أن الحكومة البريطانية تؤيد فكرة إقامة وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وأنها ستسهّل تحقيق ذلك المشروع. هكذا قامت أعداد كبيرة من اليهود بالهجرة إلى فلسطين طوال العقدين التاليين. ثم جاء اضطهاد اليهود على أيدي النازيين ليسرّع في إنشاء الدولة اليهودية في فلسطين. وأصدرت الامم المتحدة عام ١٩٤٧ قراراً بتقسيم فلسطين، التي كانت تحت الانتداب البريطاني آنذاك، وإقامة دولة يهودية في أحد قسميها.

الفصل التاسع

المسيحيّة



أيقونة يونانية حديثة للمسيح، على النمط البيزنطي

٩، ١ . الإيمان المسيحي يقوم على فكرة تجسد الله وظهوره للناس في شخص يسوع المسيح المخلِّص. ولئن كان هناك ما يشبه فكرة التجسد في بعض الأديان الاخرى، إلا أنها لم تحتل مركز الصدارة الذي احتلته في المسيحية.

وُلد يسوع الناصري في جزء من العالم كان، كما رأينا، قد ضُم حديثاً إلى الامبراطورية الرومانية، بعدما خضع اليهود لحكم الآخرين. ومنذ البداية حصلت الصدامات بين اليهود والرومان. وعاش المسيح في عالم مضطرب سياسياً، كثرت أحزابه واختلفت في ما بينها حتى في المسائل الدينية. أما الناس العاديون، وهم الغالبية الصامتة، فقد نموا خارج الأحزاب والتنظيمات، وكانوا مؤمنين وأتقياء على طريقتهم، من غير أن يقيموا وزناً للتمييزات العقائدية الدقيقة. وفي صفوف هؤلاء القوم المتسامحين ولد يسوع وقام معظم أتباعه، وقبْلهم أتباع يوحنا المعمدان.

والمعروف عن طفولة يسوع وبلوغه ليس كثيراً. لكن الأناجيل تخبرنا أنه ولد من مريم العذراء، وأنه كان يذهب مع أبويه إلى الهيكل، وأنه حفظ مقاطع كثيرة من الناموس والأنبياء، وكان يلجأ إليها غالباً في تعاليمه. ولم تتطرق الأناجيل إلى السنوات الثماني عشرة اللاحقة التي كان فيها يسوع بين الثانية عشرة والثلاثين. وهي تسمى، في العادة، «السنوات الصامتة». لكن المهم إنجيلياً هو مرحلة التعليم في حياة يسوع، التي بدأها في الثلاثين. وجاءت معمودية يسوع في نهر الأردن على يد يوحنا

لتكسر مرحلة الصمت في الناصرة. وكان، قبل مباشرته مهمته التبشيرية، اعتزل في الصحراء وراء نهر الاردن ليتأمل ويستعد وهو صائم. وتقول الأناجيل (متّى ٤: ١ - ١١، لوقا ٤: ١ - ١٣) إن تلك الفترة دامت أربعين يوماً، جُرب خلالها يسوع من الشيطان. وقد قامت تلك التجربة على ثلاث نقاط: (١) هل يتابع يسوع العمل من أجل تأمين معيشة (الخبز)؟ (٢) هل يلجأ إلى الامور الضخمة التي من شأنها أن تكثر عدد الأتباع حوله؟ (٣) هل يسعى إلى دور سياسي فيجعل من نفسه ملكاً لليهود؟ وقد رفض تلك المغريات كلها لأنها تقوم على التسليم للشيطان عبر شهوة العيش وشهوة الظهور وشهوة السلطة.

وفي حين كان يوحنا واعظاً يقصده الناس، فقد ارتأى يسوع أن يكون مبشّراً يذهب هو إلى الناس. وكانت مهمته تغييرية. وخاطب الناس بلغة بسيطة حول شؤون الحياة الأساسية، مستخدماً تشابيه من واقعهم اليومي. وأهم ما في تعاليمه الدينية والخُلقية أنه جسّدها في شخصه وطريقة حياته. وهو لم يكن راهباً منعزلاً عن الناس، بل عاش بين الناس وشاركهم في أفراحهم وأعيادهم وأحزانهم. ولم يقل البتة إن الجسم دَنِس أو إن الروح أسيرة الجسم، لكنه رأى أن الارادة يمكن أن تستخدم الجسد للخير كما للشر. وفي ما بعد قال بولس الرسول إن الجسد قد يصير مسكناً للروح القدس.

وكان الناس يودون معرفة الله وما يقتضيه منهم. وأكد لهم يسوع أن الله هو الخالق، وهو الضابط كل شيء، وهو الحاكم والديّان، وهو الخير المطلق والعدل المطلق والمحبة المطلقة. والله يبسط رحمته على البشر ويسامحهم متى عادوا إليه تائبين، ويشملهم بعطف أبوي. ومن أهم العبارات التي استخدمها يسوع لوصف الله إطلاق اسم «الآب»، أو «الآب السماوي»، عليه. وشدد على فعل إرادة الله. فالإنسان الذي يفعل إرادة الله يُعِدّ نفسه لملكوت السماء. والعيش وفق إرادة الله يعني أن يطيعه الناس فيصيروا أبناءه، وأن يحب بعضُهم بعضاً فيغدو الواحد أخاً للآخر. وهذا متاح لكل فرد، مهما كان لونه وجنسه وأصله. وليس هناك أي تمييز عند الله. وما تسميه الفلسفات السياسية والاجتماعية اليوم «قيمة الفرد» أو «كرامة الإنسان» هو هذه المساواة عينها التي نجدها عند يسوع. فالملكوت ليس وقفاً على اليهود كما كانوا هم يعتقدون، لكن البشر كلهم أبناء لله وإخوة بعضهم لبعض. والشرط لدخول الملكوت ليس حفظ وصايا موسى، بل طهارة القلب ونقاوته: «طوبى للأنقياء القلب، لأنهم

يعاينون الله» (متّى ٥: ٨). والملكوت، الذي هو الاتحاد بالله، يبدأ هنا، على الأرض. إنه يبدأ بالإيمان الذي يشبه الخميرة.

أهم حقيقة نادى بها يسوع هي الله. وقد نظر إلى نفسه على أنه مرسَل من الله، وفاعل لارادة الله، وابن الله، وعلى أنه هو هو الله: «الذي رآني فقد رأى الآب» (يوحنّا ١٤: ٩).

وقد عمل وعلّم بسلطان كبير. واختار اثني عشر تلميذاً ليتبعوه ويساعدوه ويتعلموا منه نشر الرسالة بعده. وقال إن تعاليمه تكملة لتعاليم موسى وأعظم منها. وثار على الشكلية التي رآها متجلية في اليهود حوله، ولاسيما في الفريسيين. فهم كانوا حَرْفيين في فهمهم الناموس والأنبياء، كما كانوا شديدي الاعتداد بذواتهم، ظنّاً أنهم أرفع كثيراً من الآخرين وأن الخلاص لهم وحدهم. أما يسوع فقد ركز على الداخل، وقال إن الطهارة هي في القلب ومن عمل القلب قبل أن تكون في الناموس ومن عمل القوانين الشكلية. وكان يعمل أيام السبت ويقول إن ابن الإنسان هو رب السبت أيضاً. فالناموس وُجد من أجل الإنسان، ولم يوجد الإنسان للناموس.

وأخذ يسوع الوصايا العشر كما وردت في التوراة وأعطاها بعداً جديداً، مركزاً على الداخل، أي على القلب والجوهر والمعنى، وقائلاً إنه جاء ليكمل لا لينقض، وإن المحبة هي تكملة الناموس. وقد ورد ذلك في «موعظة الجبل» التي تختصر تعاليم يسوع (متّى ٥، ٦، ٧): «مَن عمل وعلّم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السموات. فإني أقول لكم إن لم يزد برّكم على الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السموات. قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل... وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم... فإن قدمت قربانك على المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك، فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح مع أخيك، وحينئذٍ تعال وقدّم قربانك... قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تَزنِ. وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه... أيضاً سمعتم أنه قيل للقدماء لا تحنث بل أوفِ للرب أقسامك. وأما أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة: لا بالسماء لأنها كرسي الله، ولا بالأرض لأنها موطئ قدميه... ولا تحلف برأسك لأنك لا تقدر أن تجعل شعرة واحدة بيضاء أو سوداء. بل ليكن كلامكم نعم نعم، لا لا. وما زاد على ذلك فهو من الشرير... سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما

أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات... لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم؟».

ويتابع يسوع في موعظته إرساء الملكوت في الداخل: «احترزوا من أن تصنعوا صدقتكم قدام الناس لكي ينظروكم، وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السموات... فأبوك الذي يرى في الخفاء هو يجازيك علانيةً. ومتى صلّيت فلا تكن كالمرائين. فإنهم يحبون أن يصلوا قائمين في المجامع وفي زوايا الشوارع لكي يظهروا للناس... وأما أنت فمتى صليت فادخل إلى مخدعك وأغلق بابك وصَلِّ إلى أبيك الذي في الخفاء... فإنه إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أبوكم أيضاً زلاتكم. ومتى صمتم فلا تكونوا عابسين كالمرائين. فإنهم يغيرون وجوههم لكي يظهروا للناس صائمين... لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض حيث يُفسِد السوسُ والصدأ وحيث ينقب السارقون ويسرقون، بل اكنزوا لكم كنوزاً في السماء حيث لا يُفسد سوس ولا صدأ... لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضاً... لا تقدرون أن تخدموا الله والمال... لا تدينوا لكي لا تدانوا... كل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم. لأن هذا هو الناموس والأنبياء».

واستمر يسوع في ثورته على الشكلية: «إن كل ما يدخل الإنسان من خارج لا يقدر أن ينجسه، لأنه لا يدخل إلى قلبه بل إلى الجوف، ثم يخرج إلى الخلاء... إن الذي يخرج من الإنسان، ذلك ينجّس الإنسان. لأنه من الداخل من قلوب الناس تخرج الأفكار الشريرة: زنى، فسق، قتل، سرقة، طمع، خبث، مكر، عهارة، عين شريرة، تجديف، كبرياء، جهل. جميع هذه الشرور تخرج من الداخل وتنجس الإنسان» (مرقس ٧: ١٨ - ٢٣). وبلغت ثورة يسوع على التزييف ذروتها عندما دخل الهيكل مع تلاميذه وراح يقلب موائد الصيارفة وتجار الحمام وينتهر البائعين والشارين، قائلاً إن بيت أبيه بيت صلاة، في حين جعله اولئك القوم مغارة لصوص.

إلا أن قادة اليهود لم يشاؤوا إطلاق العنان ليسوع، بل راحوا ينتقدونه على كلامه ويصغّرونه في أعين الناس. وبقي أياماً يعلّم في الهيكل وهم يرسلون إليه رجالاً ليمسكوا عليه تجديفاً. أما هو فكان يحث الناس على الانضمام إليه لكي يشهدوا جميعاً لملكوت الله. وسأله أعداؤه، وهم قوم من الفريسيين والهيرودسيين أرادوا أن

«يصطادوه بكلمة»: «أيَجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟». فطلب منهم أن يأتوه بدينار. «فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ فقالوا له: لقيصر. فأجاب يسوع وقال لهم: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (مرقس ١٢: ١٤ ـ ١٧). وأعلن أن مملكة الله للجميع. وقال لرؤساء الكهنة وشيوخ الشعب: «إن العشّارين والزواني يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متّى ٢١: ٣١).

وأخيراً استطاع اليهود أن يقبضوا على يسوع، الذي لم يحاول قط الهرب، وأن يقودوه إلى الصلب. وكان، في العشاء الأخير مع تلاميذه، قد كلّفهم أن ينقلوا الرسالة بعده، موصياً إياهم أن «يأكلوا جسده» و «يشربوا دمه» رمزاً للعهد الجديد، وأن يصنعوا هذا (العشاء أو الذبيحة أو القدّاس) لذكره، أي لتجسده وتعليمه وموته وقيامته. وبالنسبة إلى مسيحيي القرن الأول، كانت الأحداث التي أعقبت موت يسوع أهم من تلك التي سبقت موته. ولئن كانت تعاليمه وأقواله المبادئ التي اقتدوا بها في حياتهم اليومية وتفكيرهم، فإن قيامته من الموت كانت أعظم نقطة في إيمانهم، لأنها البرهان على صحة رسالته وألوهته. وكانت دلائل القيامة قد أقنعت التلاميذ أكثر فأكثر بأن يسوع الناصري هو المسيح ابن الله، وبأنه سوف يعود على سحاب السماء كابن الإنسان الموعود الذي يدين كل الامم في اليوم الأخير. وآمنوا أن رسالته على الأرض كانت تمهيداً لمجيئه الثاني، وأن مهمتهم هي نشر هذه الرسالة في كل اليهودية والسامرة وإلى أقاصي الأرض كما أوصاهم.

٩، ٢ . تجمّع نحو مئة وعشرين شخصاً من تلاميذ المسيح وأتباعه في الجليل، وذهبوا إلى اورشليم حيث اجتمعوا في علّية للصلاة والتشاور. وازدادت البراهين على صحة الرسالة عندما نزل عليهم الروح القدس وجعلهم يتكلمون بألسنة. فتشجعوا وطفقوا ينشرون الرسالة بنجاح كبير في الشوارع والبيوت بعد أسابيع قليلة من الصلب والقيامة. وخشي الفريسيون والصدوقيون، فألقوا القبض على بطرس ويوحنا وقادوهما إلى المجمع حيث أمروهما ألا يتحدثا بعد ذلك الحين باسم يسوع. وما إن أُطلقا حتى استأنفا العمل، فأُلقي القبض عليهما من جديد مع آخرين. فقام في المجمع فريسي اسمه غمالائيل، وهو معلم للناموس مكرَّم عند الشعب، وقال: «تنحّوا عن هؤلاء الناس واتركوهم. لأنه إن كان هذا الرأي وهذا العمل من الناس فسوف ينتقض، وإن كان من الله فلا تقدرون أن تنقضوه لئلا توجَدوا محارِبين لله أيضاً. فانقادوا إليه.

ودعوا الرسل وجلدوهم وأوصوهم ألا يتكلموا باسم يسوع. ثم أطلقوهم» (أعمال الرسل ٥: ٣٨ ـ ٤٠).

وربما كان العامل الأهم الذي حافَظ على كنيسة اورشليم أن الرسل أطاعوا وصايا الناموس اليهودي ولم ينحرفوا عنها. هذا يعني أنهم تصرفوا كما لو كانوا مذهباً يهودياً جديداً. لكنهم أضافوا نقاطاً غير تقليدية إلى الإيمان اليهودي، إذ اعتقدوا أن يسوع هو المسيح الذي تكلمت عنه النبوءات، وأنه لن يطول الوقت حتى يظهر في السحاب كابن الإنسان الذي يدين الأحياء والأموات.

إلا أن هذا التقيد بالناموس لم يحصل مع كل المسيحيين الأوائل. فقد كان في اورشليم مجامع، جل أعضائها من اليهود المهاجرين سابقاً، الذين لم يتقيدوا حرفياً بالناموس. وقد تحول بعض هؤلاء إلى المسيحية، وفسروا المقاطع النبوية في ضوء تعاليم المسيح. ومع الوقت انتصرت الناحية الجديدة في المسيحية التي اكتُسبت وضع الدين الجديد بعد انحرافها التام عن اليهودية. وانتشر ذلك الدين بين الأُمم، أي غير اليهود، على نطاق واسع بفضل يهودي تحول إلى المسيحية بعدما كان من أكبر مضطهدي المسيحيين الأوائل. هذا هو شاول الذي اكتسب اسم بولس (الرسول) لاحقاً. وقد ولد في بلدة طرسوس من أعمال كيليكيا، وكانت آنذاك من الحواضر الرومانية البارزة، وتؤوي جامعة تعلَّم فيها الفلسفتان الرواقية والأبيقورية. وربما تعلم فيها بعض الوقت، وصار يعرف الكثير عن الأديان الاغريقية والرومانية. لكنه كان فريسياً، وقصد اورشليم ليتعلم الناموس على غمالائيل. وهناك كان حاضراً عند رجم استفانوس. وعندما فر المؤمنون المسيحيون شمالاً إلى دمشق وما وراءها، طلب شاول من رئيس الكهنة رسائل يحملها إلى مجامع دمشق لتلقي القبض على أتباع يسوع وتعيدهم موثقين إلى اورشليم. «وفي ذهابه حدث أنه اقترب إلى دمشق. فبغتةً أبرق حوله نور من السماء. فسقط على الأرض وسمع صوتاً قائلاً له: شاول، شاول، لماذا تضطهدني؟ فقال: من أنت يا سيد؟ فقال الرب: أنا يسوع الذي أنت تضطهده... فقال وهو مرتعد ومتحير: يا رب، ماذا تريد أن أفعل؟ فقال له الرب: قم وادخل المدينة فيقال لك ماذا ينبغي أن تفعل» (أعمال الرسل ٩: ٣ ـ ٦). وهناك اعتمد شاول على يد تلميذ اسمه حنانيا. وكان «يزداد قوةً ويحير اليهود الساكنين في دمشق، محققاً أن هذا هو المسيح» (أعمال ٩: ٢٢).

بعد تلك التجربة انطلق بولس إلى العربية ليتأمل في ما حصل، ثم عاد إلى دمشق معلماً. وصار قائداً مسيحياً ليس في دمشق فحسب، بل شمالاً في أنطاكية أيضاً، وهي ثالث حاضرة في الامبراطورية الرومانية. وكان الدين الجديد يكسب أتباعاً كثيرين بين الامم هناك. وبعد ثلاث سنوات زار بولس اورشليم لمدة اسبوعين كي يتعرف شخصياً على بطرس ويعقوب. ثم استهل رحلاته التبشيرية العظيمة، وأنشأ جماعات في قبرص وبعض مدن آسيا الصغرى، وكذلك في مقدونية والمدن اليونانية مثل أثينا وكورنثوس وأفسس وأيونيا. وتابعَ تلك الجماعات كما يتابع الأب أبناءه، فكان يدلّهم على الطريق ويوبخهم على كل انحراف ويكلمهم بمعرفة وسلطان كبيرين. ورسائله إلى الكنائس، التي تشكل نحو ثلث العهد الجديد، خير تعبير عن نظرته التي غدت أهم صياغة عقائدية للدين المسيحي.

ركز بولس تعليمه على فكرتين أساسيتين: أُلوهة يسوع وحرية الروح. وقد حرص على توضيح مفهوم الوهة يسوع للأُمم التي لا علم لها بفكرة التجسد. فأعلن أن يسوع هو الله متجسداً، مما يعني أن طبيعته هي طبيعة الله عينها، لكنه تواضَع ونزل من السماء واتخذ هيئة إنسان ومات على الصليب لكي يحقق الانتصار على الموت بقيامته. وقد عنت المسيحية الكاملة لبولس ليس فقط المعمودية وإعلان الإيمان، بل التمثل التام بالمسيح والعيش كما عاش هو. «مع المسيح صُلبتُ فأحيا لا أنا، بل المسيح يحيا فيّ» (غلاطية ٢: ٢٠). والذي يضع إيمانه ورجاءه في المسيح يغدو إنساناً جديداً: «فإن كنتم قد قمتم مع المسيح فاطلبوا ما فوق... فأميتوا أعضاءكم التي على الأرض: الزنى، النجاسة، الهوى، الشهوة الرديئة، الطمع الذي هو عبادة الأوثان، الامور التي من أجلها يأتي غضب الله على أبناء المعصية... وأما الآن فاطرحوا عنكم أنتم أيضاً الكل: الغضب، السخط، الخبث، التجديف، الكلام القبيح من أفواهكم. لا تكذبوا بعضكم على بعض، إذ خَلعتم الإنسان العتيق مع أعماله ولبستم الجديد الذي يتجدد للمعرفة حسب صورة خالقه، حيث ليس يوناني ولا يهودي، ختان وغرلة، بربري، سكيثي، عبد، حرّ. بل المسيح الكل في الكل» (كولوسي ٣: ١ - ١١).

أما مسألة حرية الروح فقد شغلت بولس كثيراً. وبعدما كان، قبل تحوله، يعتقد أن الحياة الصالحة تقوم على معرفة التوراة والعمل بمقتضاها، وجد أن الذين اهتدوا إلى المسيحية من غير اليهود كانوا أكثر صلاحاً من الذين عرفوا الناموس سابقاً. فالمسيح

يحوّل داخل الإنسان ويمنحه العلاقة الصحيحة مع الله والناس ويحثه على فعل الصلاح النابع من القلب، لا الصلاح القائم على الفروض الخارجية القسرية. ولا بد من طرح قيود الناموس وتحرير الروح منها لكي تنمو في الحرية. ومعنى هذا، في نظر بولس، الاستغناء عن الفروض الشكلية التي استمدها المسيحيون الأوائل من اليهود. «في المسيح يسوع ليس الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة، بل الخليقة الجديدة» (غلاطية ٦: ١٥). ولئن نشأ خلاف بين بولس والمهوّدين على هذه الامور، فقد انتصر رأي بولس في النهاية، هذا الرأي الذي انطلق من ثورة المسيح على الشكلية وحملها إلى أقصى حدودها، مسلّطاً «جدّة الروح» المحيي على «عتق الحرف» المميت.

ومن أهم أفكار بولس مفهومه للكنيسة على أنها جسد المسيح، ونقع عليه في رسالته الاولى إلى أهل كورنثوس (الفصل الثاني عشر). والكنيسة هي الأفراد الذين ساوت بينهم معمودية الإيمان بالمسيح حتى صار اليهودي واليوناني، العبد والحر، الذكر والانثى واحداً. إلا أن هذه الوحدة لا تطمس التنوع. فلكل فرد موهبته ودوره وعمله، ولكن ضمن الكل. وهذا الكل يشبه الجسد، حيث لكل عضو وظيفته. لكن الجسد واحد، وهو الذي يغدق الوحدة على الأجزاء. وإذا اختلفت المواهب الفردية، فهي متساوية في ضرورتها وكرامتها، تماماً كما أعضاء الجسد.

ولئن كانت المحبة عند المسيح كمال الناموس وأعظم وصية، فقد فلسف بولس تلك المحبة وجعلها فوق جميع القيم، ورفعها حتى على الإيمان والرجاء. والمحبة عنده تغدو جوهر الحياة ولبّ كل عمل صالح. ويعبّر عن ذلك أبلغ تعبير مباشَرةً بعد كلامه عن جسد المسيح: «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبة، فقد صرت نحاساً يطنّ أو صنجاً يرنّ. وإن كانت لي نبوّة وأعلم جميع الأسرار وكل علم، وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال ولكن ليس لي محبة، فلست شيئاً. وإن أطعمتُ كل أموالي وإن سلمت جسدي حتى أحترق ولكن ليس لي محبة، فلا أنتفع شيئاً. المحبة تتأنى وترفق. المحبة لا تَحسد. المحبة لا تتفاخر ولا تنتفخ ولا تقبّح ولا تطلب ما لنفسها ولا تحتدّ ولا تظن السوء ولا تفرح بالاثم بل تفرح بالحق، وتحتمل كل شيء وترجو كل شيء وتصبر على كل شيء. المحبة لا تسقط أبداً، وأما النبوءات فستُبطل والألسنة فستنتهي والعلم فسيُبطل... أما الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة، هذه الثلاثة. ولكن أعظمهنّ المحبّة» (١ كورنثوس ١٣). وبلغت محبة

بولس نفسه للمسيح أبعد حد، إذ لم يكتفِ بخسارة كل شيء وحسبانه نفاية «من أجل فضل معرفة يسوع المسيح» (فيلبّي ٣: ٨)، بل دفع حياته في روما، بعدما جاهد أعظم جهاد، ثمناً لرسالته.

إلا أن اعتبار بولس المؤسس الثاني للمسيحية لا يعني إغفال أثر سائر الرسل والأتباع الأوائل. فهناك آخرون حملوا المسيحية إلى أنطاكية والاسكندرية وروما، ومن أبرزهم بطرس. وازداد عدد المسيحيين بسرعة فائقة على طول الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، كما انتشر الأتباع في الحواضر الرومانية وفي بلاد ما بين النهرين والحبشة. وفي القرون الاولى عَرف المسيحيون الاضطهاد على أيدي الرومان، فكانوا يُحرَقون أو يُرمون إلى الاسود الجائعة. لكن الشهادة جعلتهم أشد عزيمةً، خصوصاً بعدما أدركوا أن دينهم يستأهل ليس العيش من أجله فحسب، بل الموت في سبيله أيضاً.

٩، ٣ . قامت الطقوس المسيحية الاولى على عنصرين: (١) اجتماعات مفتوحة للمؤمنين وللسائلين (الموعوظين)، تتم فيها قراءات من الكتب اليهودية المقدسة وصلوات ووعظ وإنشاد للمزامير، ثم اضيفت قراءات من الأناجيل والرسائل في القرن الثاني، و (٢) مائدة محبة مقصورة على المؤمنين، اقتداء بوصية المسيح: «اصنعوا هذا لذكري». وهي مائدة حقيقية كان يشارك فيها المؤمنون كفعل شكر لله على تجسده وافتدائه خطايا البشر. والمائدة هذه أساس القدّاس (eucharist) الذي يعني تقديم الشكر. لكن العشاء أُلغي مع ازدياد عدد المتحولين. وكان الموعوظون يخرجون بعد صلاة الأحد، فيما يتابع المؤمنون قداسهم الذي ينتهي بالمناوَلة. وكان المرشحون لدخول الكنيسة، من جميع الأعمار، يخضعون لمرحلة تعليم تدوم أشهراً قبل أن يعمَّدوا بغمرهم في الماء أو رشّه عليهم. والعادة حصول التعليم خلال الصوم الكبير، والمعمودية في الفصح. وكان المعتمد يتعهد بالتخلي عن عبادة الأصنام والأخلاق القديمة، على أن يلبس المسيح ويصير إنساناً جديداً: «لأن كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح» (غلاطية ٣: ٢٧).

وابتداء من الربع الأول للقرن الثاني، صارت كل كنيسة تدار بواسطة اسقف واحد يساعده عدد من الشيوخ (الكهنة) والشمامسة. وأصبح التعليم والوعظ في عداد مهمات الاسقف. وفي نهاية القرن الأول كان قد نما مقدار جيد من الكتابات

المسيحية الصرفة التي اضيفت إلى العهد القديم وباتت تشكل العهد الجديد. وبدت الحاجة إلى التدوين كبيرة بعد وفاة شهود العيان الذين عرفوا المسيح، واتساع رقعة الانتشار. وجاء خراب اورشليم عام ٧٠ للميلاد ليزيد ذلك الأمر إلحاحاً. وكانت رسائلُ بولس المقاطعَ الاولى التي كُتبت من العهد الجديد. أما الأناجيل الأربعة، التي تروي حياة المسيح وتسجل تعاليمه، فجاءت في وقت لاحق. وكان أولها وأقصرها إنجيل مرقس الذي ركز على الجانب الإنساني لشخص يسوع وتعاليمه، مع اعترافه بأنه ابن الله والمسيح المنتظَر. لكن فكرة التجسد ظهرت لاحقاً، في إنجيلَي متى ولوقا اللذين تكلما عن ولادة يسوع من عذراء وعن أحداث خارقة حصلت إبان حداثته، وركزا على الجانب الالهي لشخصه. إلا أن إنجيل يوحنا هو الأكثر تركيزاً على الوهة يسوع. والفكرة الرئيسية فيه هي «الكلمة»: «الكلمة صار جسداً وحل بيننا ورأينا مجده» (يوحنّا ١: ١٤). ويسوع هنا أكثر من المسيح المخلِّص: إنه الكلمة الذي كان قبل الدهور: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمةُ الله» (يوحنّا ١: ١). ومن حيث كونه كلمة الله، فهو يشهد لنفسه أيضاً، ومَن يعرفه يعرف الله.

ونشأت مجموعة من الكتابات الدفاعية على أيدي مسيحيين تلقّوا علماً واسعاً في أفضل المدارس اليونانية والرومانية، وتمرسوا في الفلسفة القديمة. وكان بعضهم يرسل دفاعه إلى الامبراطور الروماني أو إلى سواه من ذوي السلطان غير المسيحيين. وأهم هؤلاء المدافعين يوستينوس الشهيد (١٠٠ ـ ١٦٤) الذي وجد في المسيحية الفلسفة المثلى بعدما عرف الأفلاطونية والأرسطية والفيثاغورية واعتَنق الرواقية. وفي رأيه أن الكلمة الالهية كانت تعمل في العالم قبل تجسد المسيح، وهي التي نورت سقراط والفلاسفة وأنبياء العهد القديم. وهؤلاء جميعاً، إلى حد تنورهم بالكلمة، كانوا «مسيحيين قبل المسيح». إلا أن المسيحية الصافية، في نظر يوستينوس، متفوقة على كل المدارس الفكرية لأن الكلمة لم تقتصر على التحدث عبر المسيح، بل كانت هي هي المسيح. والواقع أن أهمية يوستينوس ورفاقه المدافعين كانت في إظهار شمولية المسيحية. فهي تخاطب ليس العقل اليهودي فحسب، بل العقل اليوناني أيضاً وكل عقل. هذا يعني أن الدين المسيحي يتصف بالشمولية أو الجمع. وقد سمى المسيحيون كنيستهم «جامعة» (catholic) منذ منتصف القرن الثاني، لأنها وصلت إلى كل أجزاء

الامبراطورية الرومانية والطبقات الاجتماعية ولم تميز بين الناس على أساس العرق أو اللون. وكَوّنت مجموعة من العقائد التي وصفتها بالقويمة (orthodox)، كما أرست المؤسسة الكنسية على الاستمرارية الرسولية. من هنا سميت الكنيسة «واحدة، جامعة، مقدسة، رسولية». وهذا حَصّنها في وجه الانحرافات والبدَع التي جاء بها بعض أتباعها.

ومن أقدم الهرطقات الغنوصيةُ والماركيونيّة اللتان نشأتا في القرن الثاني. الاولى ظهرت في مصر وآسيا الصغرى، وميز دعاتها تمييزاً صارماً بين الروح والمادة، قائلين إن هذا العالم المادي لا يمكن أن يكون من خَلق الله، بل هو من خلق إله العهد القديم (يهوه) الذي هو إله شر، وإن الله والمسيح منزهان عن المادة. أما نزول المسيح إلى الأرض فكان في شبه جسد وليس في جسد مادي. وهو نزل لينقذ الإنسان من الشرور ويعيده إلى حاله الروحية الأصلية. ونادت البدعة الاخرى، التي ظهرت في روما على يد شخص اسمه ماركيون، بمعظم المقولات المذكورة، لكنها أضافت أن دخول الملكوت وقف على اتّباع المسيح والرسول بولس والعفّة والامتناع عن الزواج. وأعلن ماركيون انشقاقه عن كنيسة روما، وزود أتباعه بمجموعة من الكتابات المقدسة مقصورة على رسائل بولس وإنجيل لوقا، بعدما حذف منها الاشارات التي تربط بين المسيح ونبوءات العهد القديم.

هاتان الهرطقتان وأمثالهما دفعت الكنيسة إلى تحديد أوضح لموقفها. وأهم العاملين في هذا المجال إيريناوس، وهو مواطن من آسيا الصغرى أصبح اسقفاً لمدينة ليون. وفي العام ١٨٥ أصدر كتاباً بعنوان «ضد الهرطقات»، كان ذا أثر كبير. وقد رد الإيمان كله إلى الرسل. فمقياس الإيمان القويم هو ما آمن به الرسل وما سجلوه في الأناجيل والرسائل. والكنيسة هي الاستمرار الصحيح للمسيحية من حيث تجسيدها إيمان الرسل. وتقرير الحقائق الدينية يتم في ضوء كتابات الرسل وإيمان الكنيسة وتفسير الأساقفة.

٩، ٤ . بعد قرنين من الاضطهاد على أيدي أباطرة مثل ماركوس اوريليوس وسبتيموس سفيروس وكركلاّ ومكسيموس وديسيوس وديوكليتيانوس، ضعفت الدولة الرومانية تحت وطأة المسيحية التي غدت قوة منتشرة في كل أرجائها. ولما اعتلى قسطنطين العرش عام ٣٢٣، شعر بالود تجاه المسيحيين، وربما رأى أن وحدة الدولة تحتاج إلى الاعتراف بهم وجَعْل عقيدتهم الدين الرسمي. وجهز نفسه لرأب

الصدع في صفوف المسيحيين أوّلاً عبر تحديد عقيدتهم، ثم جعلَ يوم الأحد عطلة اسبوعية، وبنى كنائس جديدة، وأضعف من سلطان الأديان الاخرى. وحذا خلفاؤه حذوه. وفي العام ٣٨٣ أصبحت المسيحية دين الدولة الرسمي. وفي سبيل تحديد العقيدة، كان قسطنطين قد دعا إلى مجمع كنسي لمواجهة البدع، ولاسيما بدعة آريوس الذي كان من شيوخ الكنيسة في الاسكندرية واختلف مع الاسقف حول طبيعة المسيح. فقد ذهب آريوس إلى أن المسيح، حتى من حيث كونه كلمة الله، مخلوق في الزمن كبقية المخلوقات وليس أزلياً. فهو ليس من جوهر واحد أو طبيعة واحدة مع الله. واستطاع آريوس أن يكسب أتباعاً كثيرين.

وفي العام ٣٢٥ عُقِد المجمع في نيقية برئاسة قسطنطين نفسه، وصدر عنه دستور الإيمان النيقاوي الذي أُدخلت عليه بعض الايضاحات في المجامع اللاحقة حتى صار على الوجه الآتي: «أُومن بإله واحد، آب ضابط الكل، خالق السماء والأرض، كل ما يُرى وما لا يرى. وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كل الدهور، نورٍ من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساوٍ للآب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، والذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء وتأنس، وصُلب عنا على عهد بيلاطس البنطي وتألم وقُبر، وقام في اليوم الثالث على ما في الكتب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الآب، وأيضاً يأتي بمجد ليدين الأحياء والأموات، الذي لا فناء لملكه. وبالروح القدس، الرب المحيي، المنبثق من الآب، الذي هو مع الآب والابن مسجود له وممجَّد، الناطق بالأنبياء. وبكنيسة واحدة، جامعة، مقدسة، رسولية. وأعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا. وأترجّى قيامة الموتى والحياة في الدهر الآتي». وفي مجمع نيقية اختَصر أثناسيوس، اسقف الاسكندرية، هدف التجسد بقوله: «الله صار إنساناً لكي يستطيع الإنسان أن يصير إلهاً».

وبعد وقت أعلن اسقف روما، البابا ليو الأول (٤٤٠ ـ ٤٦١)، أنه متقدم على جميع الأساقفة وأن السلطة الروحية هي في يده بما أنه خليفة بطرس الرسول، مسلّماً بأن السلطة الزمنية هي في يد الامبراطور في القسطنطينية. وأرسى ليو حجته على قول المسيح لبطرس: «أنتَ بطرس، وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها. وأُعطيك مفاتيح ملكوت السموات. فكل ما تربطه على الأرض يكون

مربوطاً في السموات، وكل ما تَحلّه على الأرض يكون محلولاً في السموات» (متّى ١٦: ١٨ - ١٩). إلا أن البابا لم يستطع تحقيق حلمه هذا لأن الامبراطورية الرومانية كانت تتهافت. ومن حسن حظه أن القبائل التي غزت الامبراطورية من الشمال كانت قد تحولت إلى المسيحية، وإنْ على أيدي مبشرين آريوسيين. هكذا ترك الغزاة اسقف روما في منصبه، بينما عاثوا خراباً في كل مكان.

وكانت الرهبنة قد انتشرت في الكنيسة الجامعة بعد إعلان المسيحية دين الدولة. وظهرت تباشيرها الاولى لدى اناس اتَّبعوا مثَل بولس الرسول في العفة وعدم الزواج. لكن الرهبنة من حيث هي انعزال عن المجتمع ومن حيث كونها حركة منظمة لم تظهر في المسيحية قبل نهاية القرن الثالث. وكان أول ممثليها البارزين أنطونيوس الكبير من مصر، الذي تنسَّك في البرّية حيث كانت الشياطين تظهر له، خلال الصوم والصلاة، في هيئة ذكور وإناث، وتحثّه على اقتراف الخطايا. لكنه تغلّب على كل التجارب. وتبع كثيرون مثَل أنطونيوس في النسك. وهناك راهب آخر اسمه باخوميوس، أنشأ في جنوب مصر أديرة للرجال وديراً للنساء، كان كل منها في عهدة رئيس، وقام نظامها على التأمل والعمل. وسرعان ما انتشرت الرهبنة، بنوعيها النسكي والجماعي، في أنحاء سوريا وآسيا الصغرى. ومن النساك سمعان العمودي من شمال سوريا، الذي أمضى حياته على عمود وهو يتأمل ويصوم ويصلّي ويتلقى الطعام من الناس. إلا أن معظم الرهبان عاشوا في جماعات وعملوا في الزراعة وتربية الماشية. ووضع القديس باسيليوس الكبير (الكبادوكي)، اسقف قيصرية، قواعد للرهبان تقضي بأن يخضعوا لأسقف منطقتهم، وأن تقتصر قراءاتهم على الكتب الدينية، وأن يعطفوا على الفقراء. ومن كبار الرهبان الشرقيين يوحنا الذهبي الفم (٣٤٤ - ٤٠٧) الذي جمع حوله العديد من المعجبين في أنطاكية حيث كان يعظ، والذي دُعي من الرهبنة ليعيَّن اسقفاً على القسطنطينية. وفي الغرب أصبح غريغوريوس الكبير أول راهب يتولى بابوية روما (٥٩٠ - ٦٠٤). ومد سلطانه إلى الخارج، فانتشرت السلطة البابوية بعده في إنكلترا وفرنسا وإسبانيا. وكانت الرهبنة البندكتية، التي أُسست في القرن السادس بعدما قلبت الاجتياحات الجرمانية المجتمع رأساً على عقب، عَرفت انتشاراً واسعاً. وحوت أديرة البندكتيين مخطوطات كثيرة كان لها أثر عظيم في نشوء المراكز العلمية والجامعات لاحقاً.

إلا أن أهم شخصيات الكنيسة الغربية القديمة هو اوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠)، اسقف هيبو في شمال أفريقيا، الذي رفض العهد الجديد في مطلع دراسته، وآمن بالعقيدة المانوية الفارسية القائمة على الثنائية بين الروح والمادة، الخير والشر، النور والظلام، داعياً إلى الخلاص عبر النسك. لكنه تخلص من المانوية، وصار يؤمن أن الله هو الكل في الكل، وأن وجود الشر ليس حقيقياً، وإنما الشر هو انحجاب قدرة الله الخلاقة تبعاً للبعد الروحي عنه. وتحول اوغسطين إلى المسيحية. وكان أثر الأفلاطونية الجديدة كبيراً عليه. وفي كتابه «الاعترافات» يسجل سيرته وانتقاله من الوثنية إلى المسيحية.

٩، ٥ . سرعان ما انقسمت الكنيسة بين الشرق والغرب، ثم انقسمت كنيسة الغرب إلى كاثوليكية وبروتستانتية. وكان عقد الامبراطورية الرومانية قد انفرط ليس بسبب الغزوات الآتية من شمال اوروبا فحسب، بل من جراء الفتح الإسلامي أيضاً. ففي القرن الميلادي السابع دخل المسلمون فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وشمال أفريقيا وإسبانيا. ولو لم يردّهم شارل مارتل عندما حاولوا دخول فرنسا عام ٧٣٢، لاجتاحوا اوروبا كلها. وحاول الامبراطور ليو الثالث أن يرضي المسلمين والمسيحيين المتأثرين بهم، فقاد حملة ضد الأيقونات إلى حد تحريمها عام ٧٢٦ . عندئذٍ ارتفع صوت يوحنا الدمشقي (٦٧٥ ـ ٧٤٩) دفاعاً عنها، وقال إن المسألة تخص المجمع المقدس ولا دخل للأباطرة فيها. وأضاف أن المجامع تجد في الأيقونات تجلياً للروح القدس كما تجد في المسيح تجسداً لله. وشبّه الأيقونات بأسرار الكنيسة من حيث حملها النعمة إلى المؤمنين. وقال إنها «كتب مفتوحة تذكّرنا بالله»، وإنها تساوي الكتب المقدسة أهميةً. وانطلاقاً من تلك الأفكار التأم المجمع السابع (٧٨٧)، وهو المجمع الأخير المشترك بين الشرق والغرب، وأعلن أن الأيقونات والرسوم والصلبان والأناجيل كلها مقدسة وتستحق الاجلال، وإن كانت لا تستحق العبادة التي هي لله وحده. والأيقونات رموز تنقل المرء إلى القداسة، ومَن يجلّ الرمز يجل صاحبه.

وازداد الخلاف بين الشرق والغرب عندما التأم مجمع غربي في إسبانيا عام ٥٨٩، وأضاف إلى دستور الإيمان، بأثر من تعاليم اوغسطين، عبارة «filioque» التي تعني أن الروح القدس ينبثق لا من الآب وحده، بل «من الابن أيضاً». فما كان من اللاهوتيين الشرقيين إلا أن احتجوا بشدة على هذه المسألة، بحجة أن انبثاق الروح

القدس من الابن أيضاً يساوي الحدَّ من قدرة الله المطلقة وإنكارَ كونه مصدراً لكل الأشياء، فضلاً عن خرقه الايضاح الذي أدخله مجمع القسطنطينية، المنعقد عام ٣٨١، على دستور الإيمان النيقاوي بقوله إن الروح القدس ينبثق من الآب. إلا أن الغرب تمسك عموماً بتعديله. وظل الخلاف قائماً طوال قرون، إلى أن التأم مجمع في القسطنطينية عام ٨٧٦ ووجه التهمة إلى البابا لتورطه في النشاط السياسي ولعدم تصحيحه تلك العبارة المضافة إلى دستور الإيمان. وكان الشرق، في أي حال، لا يطيق ادعاء البابا أن له سلطاناً شاملاً على الكنيسة وعصمةً عن الخطأ. وحصل الانشقاق الكبير عام ١٠٥٤ عندما بادر بابا روما إلى حرم بطريرك القسطنطينية وعندما بادر البطريرك إلى تكفير البابا. ومنذ ذلك الحين انشقت الكنيسة الجامعة (الكاثوليكية) إلى كنيستين، شرقية وغربية.

وكان مركز الصدارة في الشرق لبطريرك القسطنطينية الذي سُمي «مسكونياً» واعتُبر «متقدماً بين متساوين». وبعد سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك عام ١٤٥٣، حاولت الكنيسة الروسية أن تأخذ زمام القيادة. ومرة أشار بطريرك روسيا إلى أن موسكو هي «روما الثالثة»، علماً أن القسطنطينية كانت تسمى «روما الثانية». أما كنيسة الغرب فقد دخلت القرون الوسطى وعلى رأسها بابوات لهم سلطان في الشؤون السياسية والمالية كسلطان الحكام المدنيين. ونُظر إلى البابا كما لو كان الحاكم الروحي للغرب كله. وطالما نشأ خلاف بين الحكام والبابوات. وبلغ الصراع ذروته بين البابا غريغوريوس السابع، الذي اعتلى كرسي روما عام ١٠٧٣، والامبراطور الألماني هنري الرابع. وكان الأساقفة في شمال اوروبا، خصوصاً في ألمانيا، يتزوجون ويورثون الاسقفية لأبنائهم، غافلين عن القوانين التي وضعها البابا ليو الأول حول بتولية رجال الدين جميعاً، حتى الشمامسة، كما كان الامبراطور الألماني يتولى تعيين الأساقفة. وأصدر البابا أمراً إلى هنري الرابع بالكف عن تلك الممارسات. وإذ لم يفعل حَرَمه. وما لبث الامبراطور أن أعلن توبته بتأثير من أشراف ألمانيا، بعدما كان قد وجه رسالة عنيفة إلى البابا اعتبره فيها راهباً مزيَّفاً. ولما حرمه البابا من جديد بعد ثلاث سنوات، جرد جيشاً على روما وخلعه، وعين مكانه اسقفاً آخر. وفي عهد هنري الخامس حصلت مصالحة بين الكرسي البابوي والتاج الألماني، وأُعيد إلى الكنيسة سلطان اختيار الأساقفة، واتُّفق على أن يعفّ الاسقف عن الزواج. واستعاد البابا إينوسنت

الثالث (١١٩٣ ـ ١٢١٦) هيبة الكرسي البابوي، وأعاد إلى القانون الكنسي جلاله. وظهرت آنذاك رهبنتان مهمتان، هما الدومينيكية والفرنسيسكانية، مؤكّدتين على أن الدين المسيحي أوسع من أن تحدّه أي مؤسسة، وأنه يخاطب العقل والقلب معاً ويشمل الحياة في كل نطاق.

في تلك الآونة نشأت المدارس الجديدة حول الكاتدرائيات والأديرة، وازدهرت العلوم. وكُتبت مؤلفات لاهوتية أثارت نقاشاً حياً. ومع ازدياد شهرة المعلمين ـ المؤلفين، صار يقصدهم التلاميذ من كل مكان لتلقّي العلوم عليهم. وهذا مهّد الأرضية لنشوء الجامعات في أواخر القرن الثاني عشر. وما لبثت جامعة بولونيا أن اشتهرت بالحق المدني والكنسي، وجامعتا اكسفورد وباريس باللاهوت. وكانت الفلسفة المدرسية (scholasticism) نتاج تلك المؤسسات. ومن اهتماماتها الاولى التوفيق بين العقل والوحي، أي بين الفلسفة واللاهوت. وكان اوغسطين قد أرسى أحد أهم مبادئ الفلسفة المدرسية عندما استخدم عبارة «الإيمان يسعى إلى التأييد العقلي»، قاصداً أن العقل يكتشف أُسساً إضافية لدعم الإيمان الآتي عن طريق الوحي الالهي والعقيدة والكنيسة. وانطلق الفلاسفة المدرسيون الأوائل من آباء الكنيسة ومن كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو. وعَرَفوا الفلسفة على نحو أفضل بعدما زودتهم جامعة قرطبة بالترجمات العربية للفلسفة الاغريقية. وبنى توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)، وهو أكبر الفلاسفة المدرسيين، لاهوته وفلسفته على فكر أرسطو كما جاءه عن طريق المسلمين.

ولد توما الأكويني في إيطاليا. ودخل الرهبنة الدومينيكية التي أرسلته للدراسة في باريس، ثم في كولونيا على يد ألبرت الكبير. وعَلّم الفلسفة واللاهوت في كولونيا ثم في باريس، وأخيراً في إيطاليا حيث وضع مؤلَّفيه الرئيسيين اللذين ما يزالان أهم مرجع للفلسفة واللاهوت الكاثوليكيين، وهما: «الخلاصة ضد الأمم» و«الخلاصة اللاهوتية». وفي محاولته المصالحة بين العقل والوحي، ذهب إلى أن العقل الطبيعي والإيمان شكلان للمعرفة، يكمل أحدهما الآخر. ويستطيع العقل البشري أن يذهب بعيداً جداً ليس لاستكشاف عالم الطبيعة فحسب، بل للبرهان عن وجود الله. وقد استخدم توما، متأثراً بفلسفة أرسطو إلى حد بعيد، خمسة براهين في هذا السبيل: (١) الانطلاق من الحركة إلى محرِّك أوّل، (٢) الانطلاق من وجود علل للأشياء إلى

وجود علّة اولى فاعلة، (٣) الانطلاق من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، (٤) الانطلاق من الحسَن إلى الأحسن في الوجود، (٥) الانطلاق من الوسيلة إلى الغاية. وفي إمكان العقل أن يكتشف أيضاً أن الله فعل محض، وأنه واحد وغير متبدل، وأنه كامل وغير محدود، وأنه كلي المعرفة والقدرة والحرية والخير. لكن العقل لا يستطيع تجاوز المبادئ العامة. فهو لا يعرف ما الذي أظهره الله خلال التاريخ إلا إذا عوّل على الوحي الالهي. ومن هذا القبيل من المعارف سقوط آدم الذي نقل الخطيئة إلى كل إنسان، والتجسد والثالوث والقيامة والجحيم والسماء. هذا يعني أن الإيمان المبني على الوحي يتجاوز العقل في معرفته لأنه يدرك اموراً تفوق العقل ومقدرته. إلا أن الإيمان لا يستغني عن العقل. فلا يجوز قبول شيء عن طريق الإيمان إذا كان يناقض العقل. وهذا لا يهدد الإيمان المسيحي في رأي الأكويني. فإذا اختبرنا مقولات هذا الإيمان، لوجدناها كلها من المعقولات. ولكن لكي يحصل الإنسان على الحياة الأبدية، لا بد له من تحقيق خلاصه عبر اكتساب الفضائل اللاهوتية التي لا يحققها بجهده، بل يغدقها عليه الله بنعمته، وهي الإيمان والرجاء والمحبة.

٩، ٦. برز خارج هذا المنحى العقلي خط صوفي، بين القرن الثاني عشر والقرن الرابع عشر، من أسمائه البارزة هيغو سان فيكتور وبونافنتورا ومايستر إيكارت ويوهان تاولر. وعرفت البابوية ضعفاً كبيراً بعد الذروة التي بلغتها خلال القرن الثالث عشر، من عوامله ارتفاعُ الروح القومية بين الشعوب الاوروبية المختلفة. وما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انشقت إلى مقاطعات مستقلة كلياً أو جزئياً، مما أضعف سلطان الكرسي البابوي عليها. ثم بدأ عصر النهضة الإنسانية في إيطاليا مع اكتشاف اصول التراث الاوروبي في اللغتين اليونانية واللاتينية. وقويت الروح النقدية بعد قراءة الفلاسفة. وصار الرجل العادي في الشارع ينتقد البابا ورجال الدين وممارساتهم، خصوصاً تلك المتعلقة ببيع صكوك الغفران الممهورة بإمضاء البابا، وبالضرائب التي فرضتها البابوية على الاعتراف والمعمودية والزواج والدفن والكثير من المعاملات الاخرى. وارتفعت أصوات الناس، خصوصاً في المقاطعات الشمالية من اوروبا، مطالِبةً بقراءة الكتاب المقدس في اللغات المحكية. لكن ذروة تلك التململات كلها كانت ما حصل على يد مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) الذي شق كنيسة الغرب فعلاً إلى كاثوليكية وبروتستانتية.

ولد لوثر في مقاطعة ساكسوني الألمانية في بيئة زراعية يخشى سكانها الله، لكنهم لا يعلقون أهمية خاصة على الكهنة. وقطع دراسته الحقوقية لينتقل إلى دير اوغسطيني. وهناك لم يشعر أنه نال رضى الله، مع أنه ثابر على الصوم والصلاة وقراءة الكتب وتنظيف الأرض حتى هزل جسمه. وفي العام ١٥٠٧ سيم كاهناً وعُين استاذاً في جامعة ويتنبرغ. ولم يجد في فلسفة أرسطو ما يروي ظمأه المسيحي، لكنه وجد ذلك في الكتاب المقدس، خصوصاً في المزامير ورسائل بولس. وفي تلك الأثناء زار روما. وبمقدار ما أحب المدينة، مقتَ البابوية إذ رآها انحدرت إلى أيدٍ غير جديرة، كما وجد في حياة رجال الدين هناك ابتعاداً كبيراً عن مثال المسيح في تواضعه وفقره ومحبته. وجعله تركيز بولس الرسول على الإيمان يشدد قناعته بأن الإنسان يتبرر تجاه الله بإيمانه، ومن الإيمان الصحيح تفيض الأعمال الصالحة. وكان أن ذهب مبعوث بابوي إلى جوار ويتنبرغ لبيع صكوك الغفران. فثارت ثائرة لوثر وراح يعظ بحماسة ضد تلك الممارسة الشائنة. وفي خريف ١٥١٧ عَلّق على باب الكنيسة مقولاته الخمس والتسعين الشهيرة التي تنتقد الانحرافات الكنسية، مع التركيز على تلك الصكوك. وكان الطلب على تلك الوثيقة، في أصلها اللاتيني وترجمتها الألمانية، هائلاً في مختلف أنحاء ألمانيا، ولاسيما في شمال البلاد الذي أخذ يغلي كالمرجل. ولم يفكر لوثر أو سواه آنذاك في الانشقاق، لكنهم طالبوا بالاصلاح وبالمزيد من الاستقلال عن روما. ودافع لوثر عن موقفه تجاه السلطات الكنسية بالاحتكام إلى الكتاب المقدس، بعدما أقنعته دراسته للكتاب بأن الكنيسة ليست مؤسسة، بل هي جماعة المؤمنين الذين يشكلون «جسد المسيح»، وأن السلطة الدينية الأخيرة هي الكتاب المقدس الذي ينبغي الاحتكام إليه لحل أي مسألة. وهو الحَكَم على المجمع وعلى البابا، وليس العكس. والجدارة الموجودة عند كل مؤمن تجعل منه «كاهناً» بالقوة، بحيث يجدر إعلان كهنوت جميع المؤمنين.

ومما رد عن لوثر أذى السلطات الكنسية الحمايةُ التي أمّنها له حاكم مقاطعة ساكسوني. وفي قلعة وارتبرغ حيث خبأه، أكب على ترجمة الكتاب المقدس بعهديه إلى الألمانية حتى أنجزه عام ١٥٣٤ . وكان قد دعا إلى أن تتم الخدم الدينية كلها بالألمانية لكي يفهمها المؤمنون. وجاءت ترجمته لتلبي حاجة كبيرة، كما منحت الألمان لغة موحدة صارت عاملاً قوياً على وحدتهم القومية. ولمس لوثر نتائج عمله

لمس اليد. فقبل أن يموت عام ١٥٤٦، كان معظم الألمان قد وقفوا إلى جانبه وانشقوا عن البابوية. كما عبَرت حركته الاصلاحية حدود ألمانيا لتنتشر في معظم المناطق المحيطة شمالاً. وكان قد تزوج وأنجب خمسة أولاد. وفي تنظيمه المجموعات اللوثرية، شدد على تدريب خدام الكلمة وعلى أفعال الخير وعلى تعليم الأولاد. وحث الامراء على تحويل الأديرة إلى مدارس وجامعات.

وفي حين لم ينتقد لوثر ممارسات الكنيسة التي لا تتناقض والكتاب المقدس وإن لم تنبع منه، كان مصلح معاصر في سويسرا هو اولريخ زوينغلي (١٤٨٤ - ١٥٣١) يدعو المسيحيين إلى الاقتصار على أوامر الكتاب المقدس، مع رفض أي سلطة اخرى. وكان زوينغلي رجل دين مشبعاً بالثقافة الإنسانية. وحث سكان زوريخ على نزع الصور والصلبان من كنائسهم، كما دعا إلى تبسيط الطقوس والتركيز على العظة كأهم عناصر العبادة. فهي، في رأيه، الوسيلة الرئيسية التي يكشف بها الله عن ذاته. وعرفت حركته انتشاراً واسعاً خلال حياته، وأسفرت عن حرب أهلية بين الكاثوليك والبروتستانت، قضى زوينغلي نفسه في إحدى معاركها.

وكان واعظ شاب متحمس، هو غيّوم فاريل (١٤٨٩ - ١٥٦٥)، قد كسبَ جنيف للحركة الاصلاحية. وطلب إلى الباحث الفرنسي جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) أن يبقى في المدينة لمساعدته. ومنذ العام ١٥٤١ اتخذ كالفن من جنيف مكاناً لإقامته. وكان قد فر من فرنسا عام ١٥٣٤ خوفاً من الاضطهاد. وبعد سنة نشرَ كتاباً حول الأفكار البروتستانتية بعنوان «مبادئ الدين المسيحي»، مشدداً فيه على علاقة المؤمن المباشرة مع الله وعلى أن الحكم الأخير هو لله عبر الكتاب المقدس. وربما كان كتاب كالفن من أهم كتب الحركة الاصلاحية البروتستانتية شمولاً ومنهجية. وأحدث أثراً كبيراً في أنحاء عدة من اوروبا الغربية، خصوصاً هولندا واسكوتلندا. وتلاقت أفكار كالفن مع أفكار لوثر في المسائل الأساسية، لكن كالفن شدد كثيراً على فكرة القضاء الذي يرسمه الله للأفراد. وكان لوثر قد ذهب إلى أن بعض الناس يَخلص وبعضهم يُحكم عليه بالهلاك تبعاً لمشيئة الله التي لا يعرفها الإنسان، من غير أن يعلّق أهمية بالغة على هذه المسألة. إلا أن كالفن جعل منها المسألة الرئيسية في فكره، قائلاً إن الإنسان لا يستطيع اكتساب الإيمان ولا تَجنُّب الخطيئة بإرادته، وإن الله هو الذي يمنح الإيمان والخلاص لمن يشاء ويكتب الخطيئة والعذاب على من

يختار. وفي التنظيم الكنَسي، حافظَ لوثر على بعض العناصر الكاثوليكية، في حين استغنى كالفن عن الأساقفة واعتمد عدداً من القسوس مع مجلس شيوخ لادارة الكنيسة، تبعاً لما ورد في العهد الجديد. وبالنسبة إلى الخدَم الكنسية، حلّت قراءة الكتاب المقدس وإنشاد المزامير والوعظ محل القدّاس وبقية الخدم التقليدية التي اعتمدتها الكنيسة الكاثوليكية.

والحقّ أن البروتستانتية مجموعة حركات متشابهة نشأت في بلدان عدّة، باستقلالٍ إحداها عن الاخرى. وما لبثت أن انشقّت إلى مذاهب كثيرة لاختلافها على تحديد ماهيّة المسيحية الصافية التي لم يأتِ الانحراف والفساد على نقاوتها الاولى. وهناك فِرَق تطرّفت في تفسيراتها، فنادى بعضُها باللاعنف التامّ، ورفض بعضها عقيدة الثالوث. لكنها اتفقت جميعاً على أن الإنسان يتبرَّر بإيمانه، وتلاقت عموماً على ضرورة الاحتكام إلى الكتاب المقدس وأهمية خبرة التحول الشخصي إلى الإيمان.

وانشقت كنيسة إنكلترا بدورها عن البابوية عام ١٥٣٤ تحت حكم الملك هنري الثامن (١٥٠٩ ـ ١٥٤٧) الذي تَرك البابا طلب طلاقه معلقاً إلى أن حَمل هنري البرلمان على إصدار قانون يقضي بقطع كل العلاقات مع البابوية واعتبار الملك رأس الكنيسة الانكليزية. ولم يكن انشقاق الانكليز عن روما مرهوناً بذلك الصراع الشخصي الذي ربما عَجّل فيه، بل كان رد فعل على ممارسات الكنيسة التقليدية من شعب وَلّدت فيه تلك الممارسات روحاً عدائية، كما ولّدت فكراً دينياً معبراً عن الروح القومية الانكليزية. وقد نشأ بعض هذا الفكر قبل لوثر. وأهم ممثليه في القرن الرابع عشر جون وايكليف الذي عمل كاهناً وأُستاذاً في اكسفورد حيث تخرج في اللاهوت والفلسفة المدرسية. وانطوت أفكاره على أهم النقاط الأساسية التي نجدها مع لوثر والاصلاحيين لاحقاً. ومن أفكاره البارزة، التي طوّرها خلال العقد الأخير من حياته (١٣٧٤ ـ ١٣٨٤)، أن كل ملكية إنما هي لله، وأن الله يضع الإيمان والأمانة شرطاً لاستخدامها. وأضاف أنه إذا أساء إكليريكي استعمال الملكية المؤتمَن عليها، حقَّ للسلطات المدنية إبعاده عنها. وهذا، بالطبع، حدٌّ من سلطان البابا الذي ذهب وايكليف إلى أنه غير معصوم عن الخطأ، وأن منصبه ليس ضرورياً لادارة الكنيسة. وإذا كان أحد البابوات دنيوياً، فهو كافر وينبغي إقصاؤه عن كرسيه.

ولقيت تلك الأفكار استحساناً واسعاً في إنكلترا. واتخذ وايكليف موقفاً اوغسطينياً بقوله إن الله يختار من يشاء ليمنحه الإيمان والخلاص. وأضاف أن الكنيسة ليست مؤسسة، بل هي هذه المجموعة غير المرئية من المؤمنين المختارين. وهذا يعني أنه ليس في إمكان أي شخص أو مؤسسة إدخال أحد إلى الكنيسة أو إخراجه منها. والخلاص ليس وقفاً على عضوية الكنيسة الاسمية، لكنه مرهون بكون الشخص مختاراً من الله لهذه النعمة. وانتقد وايكليف الرهبان، ووصل بأفكاره إلى أن كلاً من المختارين كاهن لله، وأن العهد الجديد لا يقيم تمييزاً بين الكاهن والاسقف. ودعا إلى أن يتولّى علماني إحياء الخدمة الالهية إذا دعت الحاجة. وأدان عبادة القديسين وتكريس بعض الأمكنة والحج إليها وإقامة الخدَم على أرواح الموتى وبيع صكوك الغفران. وقال إن الصدق في العبادة أهم من الأشكال الخارجية. وأشرف على ترجمة الكتاب المقدس كله من اللاتينية إلى الانكليزية المحكية لكي يصير في متناول الجميع، معتبراً إياه المرجع الأعلى للمؤمنين. وأنشأ مجموعة من الواعظين المتجولين ليخاطبوا الناس أينما أمكن، في الكنائس وخارجها. وزودهم بالأفكار الضرورية ومقاطع الأناجيل والرسائل المترجَمة. وركز في عظاته هو على شرح الكتاب المقدس، علماً أن معظم الوعظ في أيامه دار على امور الخوارق وحياة القديسين. وتعرض وايكليف وأتباعه للاضطهاد على أيدي الأساقفة، إلى حد قتل بعض الأتباع حرقاً. وفي العام ١٤٠٩، التأم مجمع في لندن وأدان تعاليم وايكليف والترجمة التي رعاها للكتاب المقدس، كما كفَّ أيدي الواعظين غير المرخص لهم. وفي العام ١٤٢٨ أُخرجت بقايا وايكليف وأُحرقت بأمر بابوي، ورُمي الرماد في إحدى السواقي. إلا أن الوعظ على مذهب وايكليف عَرف بعض الإحياء في عهد هنري السابع (١٤٨٥ ـ ١٥٠٩). وصارت مدرسة وايكليف الفكرية والدينية من أقوى عوامل البروتستانتية الانكليزية. وفي عهد الملكة إليزابيث الاولى (١٥٥٨ ـ ١٦٠٣) باتت الروح القومية الانكليزية مرتبطة بالبروتستانتية، وأصدر البرلمان مرسوماً عام ١٥٦٣ يحدد العقيدة الأنكليكانية في تسعة وثلاثين بنداً.

٩، ٧. لم يبق الاصلاح البروتستانتي من دون أثر في الكنيسة الكاثوليكية التي نشأت فيها حركة عُرفت بالاصلاح المضاد، بلغت أوجها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. فقد قام عدد من الكاثوليك النافذين يحثّون على الاصلاح الداخلي

ويحاولون الحد من انتشار البروتستانتية. وأحيا بعضهم الدعوة التي نادت في القرن الرابع عشر بإنشاء مجلس عام في الكنيسة يكون بمثابة هيئة عليا تراقب أعمال البابا. لكن البابا بولس الثالث، الذي ارتقى الكرسي عام ١٥٣٤، وقف موقف حذر من الدعوات الاصلاحية خوفاً من إقرار هذا المطلب، وإنْ دعا في آخر عهده إلى عقد مجمع ترِنْت (Trent). وظلت جلسات المجمع مفتوحة طوال ثماني عشرة سنة (١٥٤٥ - ١٥٦٣)، أقر خلالها تفوق سلطة البابا التي ترسخت منذ ذلك الحين. وصار اختيار رجال الدين يتم من بين الاكليريكيين الأتقياء. وفي مواجهة الفكرة البروتستانتية القائلة بالاقتصار على سلطة الكتاب المقدس، ذهب المجمع إلى أن تقليد الكنيسة يعادل سلطان الكتاب. ووجدت البابوية في حركة الرهبنة الجزويتية (اليسوعية)، التي أُسست عام ١٥٤٠ على يد الكاهن الاسباني أغناطيوس لويولا (١٤٩١ - ١٥٥٦)، خير أداة لنشر رسالتها الاصلاحية. وكان لويولا جندياً سابقاً، ونظّم حركته على اسس عسكرية صارمة ووضعها في تصرف البابوية. وانتشر اليسوعيون في اوروبا، وأعادوا بولونيا وبافاريا وسواهما إلى الحظيرة الكاثوليكية بعدما كادت أن تسقط في أيدي البروتستانت. ووصل نشاطهم التبشيري إلى الشرق الأقصى والقارة الأميركية. وأسسوا مدارس كثيرة وأحيوا التعليم الديني. لكنهم أحيوا أيضاً المحاكم الكنسية التي طاردت حتى الموت من عَدّتهم ملحدين أو منحرفين عن العقيدة، خصوصاً في إسبانيا وإيطاليا. كما أقَرّ مجمع ترنْت عام ١٥٥٩ قائمة الكتب المحرمة التي لا يجوز للكاثوليك قراءتها بحجّة أنها تفسد إيمانهم.

وكان للحكام الذين ظلوا موالين للبابوية أثر كبير في تمكين الثورة المضادة من النجاح. وكُبح التوسع الهائل الذي عرفته البروتستانتية في بدايتها حتى ضعف في نهاية القرن السادس عشر. إلا أن اوروبا كانت قد انقسمت إلى معسكر بروتستانتي وآخر كاثوليكي. وأدّى ذلك إلى مناوشات ما لبثت أن أصبحت حروباً اختلطت فيها الدوافع الدينية والسياسية. وعَرفت فرنسا معارك قوية بين الكاثوليك والبروتستانت خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن السادس عشر. ولم تتوقف إلا عندما تخلى الملك هنري الرابع عن بروتستانتيته عام ١٥٩٣ وعاد إلى الإيمان الكاثوليكي ليكسب ولاء غالبية رعاياه. واستعادت فرنسا قوتها السياسية بعدما انتقلت تلك المعارك إلى ألمانيا حيث دامت ثلاثين سنة (١٦١٨ - ١٦٤٨)، انتشرت خلالها في معظم أنحاء

اوروبا الغربية. وبعد ذلك انحصر الثقل الكاثوليكي في اوروبا اللاتينية، فيما تركز الثقل البروتستانتي في اوروبا غير اللاتينية.

ولئن تميز القرن السابع عشر في اوروبا بالحروب الدينية، فقد تميز القرن الثامن عشر بالعقلانية التي حملت معها مقداراً كبيراً من المادية والتشكيك والالحاد، وكذلك من التسامح. ومن أقوى عوامل تلك النزعة العقلانية الدراساتُ الانسانية التي لعبت البروتستانتية دوراً كبيراً في إحيائها. وظهرت اتجاهات دينية جديدة في البروتستانتية والكاثوليكية، تجلت في جماعات مثل الكويكرية والتقويّة والميثودية عند البروتستانت، والتصوفية (Quietism) والجَنْسينيّة عند الكاثوليك. والعنصر المشترك بين هذه الحركات تركيزها على الخبرة الشخصية الداخلية في الدين وإعلاء هذه الخبرة على الطقوس الخارجية والفروض الشكلية. لكن البابوية أخمدت تلك الحركات الصوفية داخلها لما قد تنطوي عليه من تهديد لسطوة المؤسسة الكنسية وسلطان البابا المطلق. وبعدما كان الجزويت أداة لاخماد هذه الحركات، عمدت البابوية عام ١٧٧٣ إلى قمع رهبنتهم لاشتداد شكوى الحكام من تدخلها في الشؤون السياسية والتجارية. وظلت تمارس عملها سراً إلى أن أُعيدَ إليها الاعتبار عام ١٨١٤ .

ومن أثر الاصلاح والاصلاح المضاد في المسيحية الغربية احتدام الروح التبشيرية التي حملت المسيحية إلى العالم كله. فانتشرت في العالم الجديد، وكذلك في الهند والشرق الأقصى وأُوستراليا وأفريقيا، على أيدي الكاثوليك والبروتستانت الذين عملوا باندفاع كبير وروح من المنافسة في الحملات التبشيرية وإنشاء الكنائس والمدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية، كأنما الحرب التي جعلتهم يحملون السلاح بعضهم ضد بعض في اوروبا صارت حرباً في المواقف العقائدية حملوها معهم أينما حلّوا. وأحدثَ الدين أثراً بارزاً في الولايات المتحدة التي راود آباءها المؤسسين شعور بأنهم يبنون، تحت عين الله وبمباركته، كياناً ثابتاً على نظام جديد. وبعدما كان معظم المهاجرين إلى الولايات المتحدة من البروتستانت حتى مطلع القرن التاسع عشر، شهد عدد المهاجرين الكاثوليك ازدياداً كبيراً عند مطلع القرن العشرين. وفي نهاية القرن نفسه، كانت نسبة البروتستانت الأميركيين نحو ٦٦ في المئة، ونسبة الكاثوليك نحو ٢٦ في المئة من مجموع الأميركيين الذي يقارب الـ ٢١٨ مليوناً. ومع ولائها للفاتيكان، كانت الكاثوليكية الأميركية أكثر فاعلية منها في اوروبا على صعيد

المبادرات الاجتماعية والسياسية. وهذا المنحى الالتزامي يميز المسيحية الأميركية على العموم، التي يعزى إليها فضل كبير في إنهاء عبودية الزنوج ومحاربة الادمان على الكحول والمخدرات ورفع مستوى معاملة الأفراد المرضى والمعاقين والمسنين والمعوزين والمنحرفين، وفي إنشاء المؤسسات التربوية والاجتماعية والاقتصادية ذات النفع العام. واتخذت البروتستانتية الأميركية عدداً من المبادرات العملية لتوحيد المسيحيين حول العالم.

واستمر ظهور الفرَق داخل البروتستانتية خلال القرنين الأخيرين، ولاسيما في الولايات المتحدة. وتوزعت بين مذاهب دعت إلى التقيد الحرفي بالكتاب المقدس من دون أي تفسير وأُخرى تحررت كثيراً في تفسيرها إلى حد لم يبقَ معه من المسيح والمسيحية سوى الأخلاق. وربما كان قيام بعض هذه الفرق من قبيل رد الفعل على الحركات الالحادية المتطرفة التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر مع لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) الذي أطلق عبارته الشهيرة «الانسان إله الإنسان» ودعا إلى تفسير جميع مقولات الدين تفسيراً إنسانياً وتجريدها من كل بُعد إلهي، وكارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) الذي انطلق من إنسانية فويرباخ ليصل إلى أن «الدين أفيون الشعوب» ويدعو إلى إلغاء الدين وتأسيس «المجتمع الشيوعي المثالي»، مجتمع العدالة والمساواة، مكان «فراديس الدين الوهمية».

أما موقف الكنيسة الكاثوليكية من هذه التطورات فكان التأكيد على عقائدها وتقاليدها ورفض أي مساومة مع الاتجاهات الجديدة. ووَجدت «خلاصة الأخطاء»، التي نشرها البابا بيوس التاسع عام ١٨٦٤ وأدان فيها المواقف الفردية والعقائد المتحررة، إعادةَ تأكيد لها في المجمع الفاتيكاني الذي انعقد بعد خمس سنوات وشَدد على عصمة البابا عن الخطأ في مسائل الايمان والأخلاق. وفي عهد ليو الثالث عشر (١٨٧٨ ـ ١٩٠٣) أضافت الكنيسة بُعداً اجتماعياً إلى مهماتها، فدعمت بعض النقابات العمالية والجمعيات التعاونية والأحزاب السياسية. وارتفعت أصوات تحديثية بين رجال الدين الكاثوليك تنادي بأن قيمة الكنيسة تكمن في نفعها الاجتماعي لا في أصلها الالهي. وسرعان ما أُخمدت تلك الأصوات، في حين قَوي انخراط الكنيسة في قضايا المجتمع، فراحت تتصدى لمسائل الفقر والعدالة والتمييز العنصري والحروب الأهلية والحرية والاستقلال. واليوم نجد الفاتيكان يساند بعض حركات التحرر

والاصلاح الاجتماعي في عدد من البلدان النامية، خصوصاً في أميركا اللاتينية. وتميزت الفلسفة المسيحية في الغرب خلال القرن العشرين بإحياء للتومائية مع المفكرين الكاثوليك، وفي طليعتهم الفرنسيّان جاك ماريتان وإتيان جيلسون، على نحو ينسجم مع تقاليد الكنيسة ويحافظ على مؤسساتها. أما المفكرون البروتستانت فقد انتهجوا خطاً وجودياً ينسجم مع تركيزهم على الخبرة الدينية الشخصية. ومن أبرز الأسماء هنا كارل بارث ورودولف بولتمان وبول تيليك.

٩، ٨. الكنيسة الارثوذكسية لم تَعرف مثل هذه المواقف، علماً أن مفكّريها يذهبون إلى أن كل ما هو جوهري في هذه المفاهيم ظهر باكراً جداً إما في صلبها كعقائد وإما على هامشها كانحرافات. ويطلقون عليها لقب «كنيسة المجامع السبعة» لإيمانها بأن الصياغة الأساسية لعقائدها اختُتمت مع المجمع السابع المنعقد في نيقية عام ٧٨٧، وهو المجمع الأخير المشترك بين الشرق والغرب. ويجد الارثوذكس في الكثير مما أدخلته المسيحية الغربية بعد ذلك الوقت إما انحرافاً عن الخط القويم، كإضافة الكاثوليك إلى دستور الإيمان نقطة انبثاق الروح القدس من الابن أيضاً (إلى جانب الآب) وقولهم بعصمة البابا نفسه عن الخطأ، وإما جهلاً أو تجاهلاً للتراث المشترك، كظنّ البروتستانت أنهم أحدثوا ثورة تجديدية في الفكر المسيحي، في حين أن معظم ما جاؤوا به ظهر في كتابات آباء الكنيسة ولاهوتييها الأوائل. حتى الفرق البروتستانتية التي تبرز بين الحين والآخر من غير أن يحاسبها أحد هي، كما يقول المفكرون الارثوذكس، تكرار للأفكار المنحرفة التي ظهرت في القرون المسيحية الاولى ورفضتها المجامع. وفي رأيهم أن الوحدة المسيحية، التي ينادي بها كثيرون اليوم من مختلف الكنائس والاتجاهات، لا يمكن استهلالها حقاً إلا بعد تسليم المسيحية الغربية بهذه الحقائق. ويوضح اللاهوتيون الارثوذكس أن كنيستهم هي الاستمرار الصحيح والقويم لايمان الرسل، وأن طقوسهم تستجيب لكل الأبعاد في حياة الانسان، من غير أن تفصل بين الفكر والشعور. ويسمّون لاهوتهم لاهوتاً صوفياً لأنه قائم على خبرة الجماعة الحياتية انطلاقاً من إيمانها، ومحورُه الصلاة.

وإضافةً إلى الأدب الرهباني الذي تزخر به الكنيسة الارثوذكسية، ظهر عدد من المفكرين الدينيين في العالم الارثوذكسي اليوناني والروسي. وكان غريغوريوس بالاماس (١٢٩٦ ـ ١٣٥٩)، اسقف مدينة ثيسالونيكي اليونانية، صاغ نظرة إلى

الانسان قائمة على الكتاب المقدس، فقال إن الانسان ككل ـ لا الروح وحدها ـ خُلق على صورة الله ومثاله، وإن الجسد ليس عدوّ صاحبه، بل هو شريك الروح في تحقيق الخلاص والقداسة. فالله نفسه تجلّى في جسد. وطبق غريغوريوس هذه النظرة على الصلاة، فذهب إلى أن الذي يصلّي هو الجسد والروح معاً، ووجد في بعض الأوضاع الجسدية إعانة على الصلاة والتأمل. وفي هذا تأثر بمدرسة صوفية بيزنطية كان القديس سمعان اللاهوتي الجديد (٩٤٩ ـ ١٠٢٢)، الذي قال إن ذروة الصلاة هي الامتلاء بالنور الالهي، أهم ممثليها. لكن غريغوريوس أوضح أن هذه الخبرة لا تعني معرفة جوهر الله. وهنا عَوّل على الآباء الكبادوكيين، وأهمهم القديس باسيليوس الكبير (٣٣٠ ـ ٣٧٩)، للتمييز بين «جوهر» الله (essence) و«قوّاته» (energies). فنحن نعرف الله من خلال قواته في الوجود التي تأتي هي إلينا، لكننا لا نعرف جوهره. وكل ما نستطيع التصريح به في هذا النطاق هو نفي الصفات عن جوهر الله: فالله ليس طبيعة، بل فوق كل طبيعة، وليس وجوداً لأنه فوق كل موجود. وهذا معنى «اللاهوت السلبي» الذي عُرف به الفكر الارثوذكسي. إلا أن قوات الله في العالم هي تجلّيات الله نفسه، وليست عناصر يضفيها الانسان من ذاته. والله حاضر تماماً في كل من قوّاته أو تجلياته. بهذا التمييز بين طبيعة الله وقواته، استطاع غريغوريوس بالاماس إبعاد الصوفية عن مزالق مثل مبدأ وحدة الوجود، والقول بأن ذروة الصلاة والخبرة الدينية هي رؤية النور الالهي.

وشهد القرنان الأخيران ظهور عدد من المفكرين في الكنيسة الروسية، من أبرزهم ألكسندر خومياكوف (١٨٠٤ ـ ١٨٦٠)، اللاهوتيّ الذي وجد في العقيدة الارثوذكسية كمال المسيحية وفي الكنيسة الروسية كمال الارثوذكسية، ويوحنا سيرجييف (١٨٢٩ ـ ١٩٠٨)، كاهن رعية كرونستادت الذي جَعل من الصلاة، خصوصاً الصلاة من أجل الآخرين، لب فكره وحياته. ونشأت أخبار كثيرة عن أحداث شفاء حصلت على يده عبر الصلاة. وقد تعمق في الكتاب المقدس، وحَملت عظاته ويومياته صورة عن حياة داخلية غنية. وهناك فلاديمير سولوفييف (١٨٥٣ ـ ١٩٠٠) الذي عاش حياة صوفية شخصية، ودافع بقوة عن وحدة جميع المسيحيين، وآمن أن فئة قليلة ستعتزل آخر الأيام في صحراء استعداداً للمجيء الثاني للمسيح. وشهدت باريس تجمعاً بارزاً لعدد من المفكرين الدينيين الروس الذين غادر بعضهم

روسيا على أثر الاضطهاد الشيوعي. ومنهم سرجيوس بولغاكوف، وهو الرئيس الأول لمعهد القديس سرجيوس اللاهوتي الذي أسسه الروس في العاصمة الفرنسية عام ١٩٢٥، وبول إفدوكيموف، وفلاديمير لوسكي. وكان في عداد أساتذة هذا المعهد جورج فلوروفسكي وألكسندر شميمان وجون مايندورف قبل انتقالهم إلى الولايات المتحدة حيث أنشأ الروس معهداً لاهوتياً آخر هو معهد القديس فلاديمير في نيويورك. ولهؤلاء جميعاً عدد كبير من الكتب والمقالات التي تلقي ضوءاً ساطعاً على جوانب مختلفة من الايمان الارثوذكسي. في هذه الأثناء استمر الايمان قوياً داخل روسيا على الرغم من تضييق الخناق، خصوصاً خلال العقدين الأولين من الحكم الشيوعي. وجاءت سياسة الانفتاح التي انتهجها الرئيس السوفياتي الأخير ميخائيل غورباتشوف لتكشف النقاب عن وجه روسيا من جديد، ولتؤكد عمق الايمان لدى الشعب الروسي. واستمر هذا التعبير عن الايمان في روسيا وبقية الأقاليم الارثوذكسية بعد انفراط عقد الاتحاد السوفياتي في مطلع العام ١٩٩٢.

الفصل العاشر

الإسلام


أوف بعهدكم وإياي فارهبون وآمنوا بما أنزلت
مصدقا لما معكم ولا تكونوا أول كافر به
ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإياي فاتقون ولا تلبسوا
الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون وأقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين

صفحة قرآن من مخطوط مصري، نحو العام الميلادي ١٣٢٠

١٠، ١. التوحيد المطلق هو أهم ما يميز الإسلام. وهذا التسليم التام من الإنسان تقابله رحمة واسعة من الله. وقد حافظ الإسلام على كتابه كما هو، من غير أن يضيف إليه أو يُنقص منه. فالقرآن كلام الله الذي أُنزل على عبده محمد. وكما أن يسوع عند المسيحيين هو كلمة الله، الأزلي وغير المخلوق، هكذا القرآن عند المسلمين. لذلك يقبلون كل ما فيه على أنه الحقيقة المطلقة، ويفاخرون بأنه ختام النبوءات وبأن محمداً خاتم الأنبياء. وقد جعله الله هكذا ليكون مصداقاً لما سبقه، خصوصاً في التراث الإبراهيمي، أي في اليهودية والمسيحية. وفي حين يقبل الإسلام الكثير من دعاوى الديانتين السابقتين، فهو يرفض بعضها على أساس أنه تحريف من الدعاة وليس وحياً من الله.

وقد عاش في شبه الجزيرة العربية أيام محمد عدد من اليهود والمسيحيين، لكنهم لم يشكلوا غالبية السكان. وكان عرب الجنوب، في اليمن «السعيد»، مزارعين، وعرب الشمال حول صحراء النفود الكبرى رعاة. وتفصل الشمال عن الجنوب صحراء الربع الخالي التي تَجنَّبها حتى البدو. وكانت هناك فوارق بشرية بين العَرَبين. فأهل الشمال كانوا بدواً أشدّاء، طويلي الرؤوس، يتكلمون لغة عربية صافية. وهم أصحاب مخيلة غنية ومحبون للحرية بطبعهم، ولم يعرفوا غزواً خارجياً. أما إخوانهم جنوب الربع الخالي فكانوا مستديري الرؤوس، وكانت لغتهم السامية مشوبة

بلهجة حبشية. وقد غزا الطامعون أرضهم لازدهارها الزراعي والتجاري.

وكان في شبه الجزيرة العربية قسم جغرافي ثالث، هو جبل الحجاز الذي يمتد، في موازاة البحر الأحمر، من اليمن في الجنوب الشرقي حتى خليج العقبة في الشمال الغربي، ويرتفع نحو ثلاثة آلاف متر فوق سطح البحر عند بعض المواضع. وينحدر ذلك الجبل شرقاً حتى السهول المنبسطة التي تمتد إلى الخليج المقابل لبلاد فارس، فيما ينحدر غرباً حتى البحر الأحمر. ومعظمه قاحل باستثناء مناطق مثل الطائف والمدينة، حيث ينهض الماء من جوف الأرض ليروي التراب. وتنهمر فوقه أمطار قوية أحياناً، ولكن نادرة، سرعان ما تنحدر إلى الأودية. وقد أظهر التاريخ أن جبل الحجاز هو أكثر مناطق شبه الجزيرة العربية حيويةً، لأنه كان ذات يوم صلة وصل بين أراضي الجنوب الغنية بالتوابل وأسواق البحر المتوسط التجارية. وطالما توقفت قوافل الجمال فوق قممه، منذ عهود سبقت المسيح، للتزود بالتوابل من أسواق الطائف ومكة ويثرب (المدينة)، والعودة بها غرباً إلى مصر وشمالاً إلى سوريا. هكذا عَرف جبل الحجاز الغنى قبل الإسلام.

وقد عرف البدو في الشمال إيماناً سامياً بدائياً. ولكن ظهر في الجنوب نوع من عبادة الكواكب على أيدي الصابئة الذين عبدوا القمر على نحو خاص، وكانت لديهم عناصر بابلية وزردشتية. كما عَرفت اليهودية والمسيحية انتشاراً محدوداً في الحواضر التجارية في شبه الجزيرة، وهو أول عهد للعرب بالتوحيدية الصريحة. إلا أن غالبية السكان في المدن والبوادي الحجازية عبدت الآلهة المحلية، من ذكور وإناث. واختصّ بعض الآلهة بقبيلة واحدة وبعضها بمنطقة جغرافية معينة. ففي مكة عبدوا هُبَل. وكانت هناك إلهات ثلاث يعسر تمييز الواحدة منهن عن الاخرى: (١) اللات، وهي الإلهة الأمّ، وربما رمزت إلى الشمس، (٢) مَناة، وهي إلهة القدَر، (٣) العُزّى، وهي نجمة الصبح التي تشبه فينوس. وأُقيمت لهن التماثيل في مكة حيث قُدمت لهن العبادة. وسُمين «بنات الله». وقد نظروا إلى الله على أنه الخالق الأعلى من جميع الآلهة، وإن ظلت نظرتهم إليه قبل الإسلام غير واضحة. وكانت قريش، قبيلة محمد، تجلّه. وكانت هناك آلهة اخرى أقل شأناً، مع عقائد متعلقة بالأرواح الخيّرة والشريرة، وبالجنّ والغول. وانتشرت قصص الغيلان التي تغزو المقابر ليلاً وتقتات على جثث الموتى.

وكانت مكة مكاناً مميزاً للعبادة، وفيها أقدس مَعْلم في العربية، وهو حجر أسود بُنيت الكعبة لتكريمه وإيواء تماثيل الآلهة. وتذهب إحدى الروايات إلى أن الحجر الأسود سقط من السماء واستقر وسط الرمال في أيام آدم، بينما تذهب رواية اخرى إلى أن ابراهيم، أبا المؤمنين، بنى الكعبة ووضع الحجر الأسود فيها خلال زيارته المكان مع ابنه اسماعيل. ومهما يكن الأمر، فقد كانت القبائل من كل العربية تحج إلى الكعبة سنوياً، فيقدم أفرادها الذبائح من ماعز وجِمال ويدورون سبع مرات حول الحجر ثم يقبّلونه. وبعد ذلك كان الحجاج يشربون من بئر زمزم المقدس الذي يقوم على بعد خطوات من الكعبة. وكان تمثال هبل يقوم وسط الكعبة وتحيط به تماثيل الآلهة الاخرى، وأهمها اللات ومَناة والعُزّى. أما الله فكان مميزاً عن سائر الآلهة، ولم يكن له تمثال. ومع الوقت صارت مكة وجوارها أرضاً مقدسة، يدخلها الحجاج بلا سلاح. وكان موسم الحج يدوم أربعة أشهر تقام خلالها الأسواق ولا يُسمح بالحرب أبداً. وإلى الكعبة يعود الفضل في ازدهار مكة.

ولد محمد عام ٥٧٠ للميلاد في قبيلة قريش التي بَسطت سيطرتها على مكة منذ منتصف القرن الميلادي الخامس، بعدما كانت تشاركها في الزعامة قبيلة خزاعة. إلا أن خلافاً داخلياً نشأ بين جناحين في قريش، هما الجناح الهاشمي، الذي جاء منه محمد، والجناح الأموي. وظل الصراع بينهما كبيراً حتى بعد ظهور الإسلام، ولاسيما بعد استيلاء بني اميّة على الخلافة. وقد نشأ محمد بن عبد الله يتيماً، إذ ولد بعد وفاة أبيه، وفَقد امه وهو في السادسة. ورَبيَ محمد في عهدة جده عبد المطّلب، ثم في كنف عمه أبي طالب، والد علي. والاثنان من زعماء قريش المسؤولة عن رعاية الكعبة وكل ما يحيط بها من حرمات. وكانت القبيلة تبيع الطعام والشراب للحجاج.

والواقع أن يتْم محمد جعله، إلى حد، حراً في تفكيره وأحكامه. ومع نضجه راح ينظر بعين ناقدة إلى ممارسات قومه وعاداتهم. ولم تَرُقْه الخلافات بين جناحَي قبيلته، ولا التعددية وعبادة الأصنام والمقامرة وشرب الخمر ووأد البنات وسفك الدم من غير سبب ضروري. ويقال إنه كان في الثانية عشرة عندما رافق عمه أبا طالب إلى الشام في طريق القوافل، قبل أن يستأنف رحلاته إلى الشام وهو في الخامسة والعشرين، عندما كان يعمل لحساب أرملة ثرية اسمها خديجة، تزوجها لاحقاً. وكان زواجه فرصة للراحة

والتأمل. فهي تكبره بخمس عشرة سنة، وقد أمّنت لها البحبوحة المادية غنى عن العمل. وأحاطت محمداً بعاطفة كبيرة. وأنجبت له أبناء قضوا في الطفولة، وأربع بنات لم يعش منهن بعده سوى فاطمة التي كانت زوجة علي، بينما كانت رقيّة زوجة لعثمان وزينب زوجة لأبي العاص وأُمّ كلثوم زوجة لعتيبة، وكلهم من الصحابة.

١٠، ٢. كان محمد في الأربعين عندما أخذ يخرج من البيت ويتوجه إلى التلال المحيطة بمكّة ويتأمل. وتذهب الروايات الاسلامية إلى أنه بينما كان يزور كهفاً في سفح جبل حراء شمال مكة ويتعبَّد وحده، بدأ نزول الوحي عليه بهذه الآيات: «اقرأ باسم ربّك الذي خَلق، خلقَ الإنسان من علَق. اقرأ وربُّك الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم» (سورة العلق، ٩٦: ١ – ٥). وهرع إلى البيت وهو مذهول. وجاءه الدفاع لاحقاً عن صحة ما حصل له بهذه الكلمات: «ما ضَلّ صاحبُكم وما غَوى، وما يَنطق عن الهوى. إن هو إلا وحيٌ يوحَى» (سورة النجم، ٥٣: ٢ ـ ٤). أجل، «لقد رأى من آيات ربه الكبرى» (٥٣: ١٨).

واستمر التنزيل على مراحل نحو ثلاث وعشرين سنة إلى أن اكتمل القرآن في ١١٤ سورة، منها ما نزل في مكّة قبل الهجرة (السوَر المكّية) ومنها ما نزل في المدينة بعد الهجرة (السوَر المدنيّة). ومن حكمة إنزال الآيات مفرّقةً حاجة الناس إليها حسب الظروف والأحداث والاستعداد، وقدرة محمد على حفظها. ولأن النبي كان أُمياً، فقد أوكل إلى بعض الكتّاب تدوينها، وبينهم الخلفاء الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وكذلك زيد بن ثابت ومعاوية وخالد بن الوليد. ومن الصحابة في ذلك العهد مَن حفظَ القرآن. ثم تولّى عثمان جمعه إبّان خلافته. وقد فَصّلت كتب الحديث الوحي الذي نزل على محمد في المراتب الآتية: (١) الرؤيا الصادقة في النوم، (٢) سماع صوت مثل صلصلة الجرس، (٣) ما كان يلقيه الملاك جبريل، وهو روح القدس، في نفس النبي من غير أن يراه، (٤) ما كان يكلمه به جبريل وهو متمثل له في صورة رَجُل، (٥) رؤية جبريل في هيئته التي خُلق بها وهو ينقل إليه الوحي الإلهي، (٦) تكليم اللـه للنبي بلا واسطة من وراء حجاب ليلة المعراج.

وفي العهد الأول للرسالة، كان محمد يقف على الطرق المحيطة بالكعبة ويتلو الآيات المنزَّلة

عليه. واتخذ المكيون بادئ الأمر موقف الشك، وهو شك ما لبث أن تحول عداءً عندما سمعوا الآيات التي تنتقد ممارساتهم في عبادة الأصنام وتنذر بالثواب والعقاب والدينونة واليوم الأخير. وأجمعوا على أن محمداً رجل مجنون. إلا أن ذلك الاستقبال المعادي لم يثنِ رسول الله عن الوقوف يوماً بعد يوم في جوار الكعبة مردداً وحي الله عليه.

ووردت في وحي محمد المكّي إشارات كثيرة إلى أن الله واحد وأن محمداً رسوله والقرآن كتابه، ينذر به الأشرار بالجحيم ويبشّر الصالحين بالنعيم ويذكّر الناس بربهم ويدعوهم إلى فعل الخير. وفي آيات كثيرة يتكلم الله مباشرة، غالباً بصيغة الجمع. «وهذا كتاب أنزلناه مبارَكٌ، فاتّبعوه واتّقوا لعلّكم تُرحَمون» (الأنعام، ٦: ١٥٥)... «ولو نَزَّلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم، لقال الذين كفروا إنْ هذا إلا سحر مبين» (الأنعام، ٦: ٧)... «ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، إلا تذكرةً لمن يَخشى، تنزيلاً ممّن خَلقَ الأرض والسموات العُلى. الرحمنُ على العرش استوى. له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى» (طه، ٢٠: ٢ - ٦)... «ولقد أرسلنا إلى أُمم من قبلك، فأخذناهم بالبأساء والضرّاء لعلّهم يتضرَّعون» (الأنعام، ٦: ٤٢)... «لقد أَرسلنا نوحاً إلى قومه، فقال يا قوم اعبُدوا الله، ما لكم من إله غيرُه، إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم» (الأعراف، ٧: ٥٩)... «ولكل امّة رسول، فإذا جاء رسولهم قُضي بينهم بالقسط وهم لا يُظلَمون» (يونس، ١٠: ٤٧)... «أكان للناس عَجَباً أنْ أوحَينا إلى رجل منهم أنْ أنذِرِ الناس وبَشِّر الذين آمنوا أنّ لهم قَدَمَ صدقٍ عند ربهم» (يونس، ١٠: ٢)... «إنّا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً... وإنْ يكذّبوك فقد كَذّب الذين من قبلهم جاءتهم رسلُهم بالبيّنات وبالزبُر وبالكتاب المنير» (فاطر، ٣٥: ٢٤ - ٢٥)... «قُل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين. أوَلَم يَكْفِهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم، إنّ في ذلك لرحمةً وذكرى لقوم يؤمنون» (العنكبوت، ٢٩: ٥٠ -٥١)... «إنني أنا الله، لا إله إلا أنا، فاعبُدْني وأقم الصلاة لذكري» (طه، ٢٠: ١٤)... «ألّا تعبدوا إلا الله، إنني لكم منه نذير وبشير» (هود، ١١: ٢)... «وهو الله لا إله إلا هو، له الحمد في الاولى والآخرة، وله الحُكم وإليه تُرجَعون» (القصص، ٢٨: ٧٠)... «إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات يَهديهم رَبّهم بإيمانهم، تجري من تحتهم الأنهارُ في جنّات النعيم» (يونس، ١٠: ٩)... «قد

أفلحَ المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرِضون، والذين هم للزكاة فاعلون» (المؤمنون، ٢٣: ١ ـ ٤)... «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً، والعاقبةُ للمتَّقين» (القصص، ٢٨: ٨٣)... «إنّ الأبرار لَفي نعيم، وإنّ الفجّار لفي جحيم» (الانفطار، ٨٢: ١٣ ـ ١٤)... «يا أيها الناس اتَّقوا ربّكم، واخشوا يوماً لا يَجْزي والد عن ولده ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً. إنّ وعد الله حقٌّ، فلا تغرّنّكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغَرور» (لقمان، ٣١: ٣٣)... «تَباركَ الذي بيده المُلك وهو على كل شيء قدير، الذي خَلقَ الموتَ والحياة ليبلوكم أيُّكم أحسنُ عملاً، وهو العزيز الغَفور» (المُلك، ٦٧: ١ ـ ٢).

وعلى الرغم من جلال هذه الآيات، نفد صبر سامعي محمد الغاضبين، ولاسيما جماعة قريش. ولو اكتفى بالشهادتين («لا إله إلا الله، محمد رسول الله») والكلام عن قيامة الموتى، لربما تظاهروا بتأييده. ولكن غاظهم تهديده الدين القائم، ولاسيما نكرانه عبادة الأصنام التي كانت تدرّ على مكة ربحاً طائلاً. أما إلى جانب محمد، فكانت خديجة «أُم المؤمنين». وسرعان ما انتقل إيمانها إلى الصبي زيد الذي أعتقه محمد وتبنّاه، وإلى علي بن أبي طالب. ومن المهتدين الأوائل أبو بكر، وهو تاجر ميسور من قريش ووجيه في قومه، قُدِّر له أن يخلف محمداً مباشرة بعد موته. ومن المتحولين أيضاً عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث، الذي أقنعه أبو بكر بالدعوة الجديدة. إلا أن التحول كان بطيئاً. وفي السنوات الأربع الاولى لم يتعدَّ عدد الأتباع الأربعين، بمن فيهم زوجات المؤمنين وعبيدهم الذين أُعتقوا.

وفيما استمر الوحي على محمد، كان أعداؤه القرشيون يحاولون تفريق الناس وهو يتلو الآيات عليهم. وحاولوا استخدام العنف، لكن حماية أبي طالب لابن أخيه منعت ذلك. ثم أصدر جناح أُميّة المناوئ لجناح هاشم حظراً على الهاشميين أرغمهم على ملازمة أحيائهم الخاصة في قريش أكثر من سنتين. في تلك الأيام ماتت خديجة، وهي السَنَد الأكبر للرسول، وبعد شهر مات حاميه أبو طالب. وهاتان المصيبتان أضعفتا محمداً عند أعدائه الذين لم ينفكّوا عن مراقبته، حتى بعدما رفعوا الحظر عنه. وكانوا يخططون لأسره أو لقتله.

ولم يتمكن محمد من تأسيس نفسه في الطائف إلى الجنوب الشرقي. ثم

قويت الآمال خلال الهدنة عام ٦٢٠، حين عَقد في سوق عكاظ اجتماعاً مع ستة رجال من يثرب التي تبعد نحو خمسمئة كيلومتر شمالاً، وأقنعهم بأنه يستطيع تخليص مدينتهم من القتال الدموي المستمر بين قبيلتَي الأَوس والخَزْرج. وتم الاتفاق على أن يهيئ الرجال مدينة يثرب لاستقبال محمد. وبعد أقل من سنتين دخلها مع جماعته دخول الفاتحين بعدما فروا من قبضة أبي سفيان في مكة. وكان ذلك عام ٦٢٢ للميلاد، الذي يسجِّل بداية الهجرة. وإكراماً لمحمد، بُدل اسم يثرب ليغدو مدينة النبي أو المدينة. وأُعطي سلطاناً مطلقاً عليها. وعلى الأثر أقام بيتاً للعبادة، هو المسجد الأول الذي صارت تقام الخدمة فيه كل يوم جمعة. وكانت الصلاة تحصل في اتجاه بيت المقدس (اورشليم)، فحُوِّلت نحو مكة عندما رفض يهود المدينة التحول إلى الدين الجديد.

ونَظَّم أتباع محمد حملات تبرع للفقراء. وبما أن مكة هي الأغنى، كان لا بد من شن حرب عليها للحصول على المال. وبعد محاولات اولى، سار محمد نحو مكة بعشرة آلاف رجل، واستولى عليها بسهولة ليصبح سيد العربية بلا منازع. وعامل أهل مكة بشهامة بالغة، وأعلن عفواً لم يَستَثن سوى عدد قليل جداً. وتوجه بخشوع إلى الكعبة حيث أدى الصلاة وأمر بتحطيم الأصنام ومحو صور ابراهيم والملائكة عن الجدران. ثم فتح بئر زمزم للاستعمال الدائم. ودعا القبائل إلى إرسال ممثلين عنها لإبرام معاهدات السلام. وقبيل موته المفاجئ عام ٦٣٢، أدرك أنه على وشك توحيد العرب تحت دين واحد وراية واحدة. وتذهب الروايات إلى أنه خلال زيارته الأخيرة إلى مكة، ألقى خطبة وداعية جاء فيها أن كل مسلم أخ لكل مسلم آخر، وأن الاسلام دين اخوّة بين الناسْ. وقد اعتاد محمد أن يوكل إلى أبي بكر (الصدّيق) رئاسة الصلاة في غيابه. لذلك صار أبو بكر الخليفة الأول للرسول.

١٠، ٣. تشكلت العقيدة الاسلامية من الوحي الذي نقله محمد، مع إضافة قليلة قائمة على أحاديثه الموثوقة. والنقاط الأساسية التي تقوم عليها العقيدة ليست كثيرة، وهي في متناول الجميع. والمطلوب أولاً التسليم بأن الله واحد وأن محمداً رسول الله. وقد صَنف الشراح المسلمون العقيدة تحت ثلاثة أجزاء: الايمان، العبادة، الاحسان (الأخلاق).

أول عنصر في الايمان هو التوحيد، وأكبر خطيئة الشرك. فالله واحد أحد. وهو كلّي العلم والارادة والقدرة. وهو الخالق والديّان والمثيب والمعاقِب، والكل في الكل. وهو يقرر مصائر الناس ويرسم غايات لا يستطيع الانسان معرفتها أو إدراك أعماقها. والله هو «الرحمن الرحيم»، لكنه لا يرحم إلا من سَلّم قلبه إليه من غير تساؤل، أي المسلم. وهو يرعى المسلمين بثلاث وسائط: النبي، القرآن الذي هو وحي الله، الملائكة. ويقول النصف الثاني من الشهادة إن محمداً رسول الله. والله يكشف عن نفسه للناس من خلال أنبيائه. وهناك سلسلة طويلة منهم، مثل ابراهيم وموسى ويحيى (يوحنّا) وعيسى (يسوع). إلا أن محمداً، في نظر المسلمين، هو أعظم الأنبياء وتتويجهم وخاتمهم الذي جاء بأكمل رسالة. وقد رُويت أحاديث وأخبار كثيرة تأكيداً على علاقة محمد المميزة بالسماء، كلها قائمة على الآية القرآنية الآتية: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، الذي بارَكْنا حوله لنريه من آياتنا. إنه هو السميع البصير» (الاسراء، ١٧: ١). وتصف هذه الروايات رحلة محمد إلى السماء ومشاهدته جميع الأنبياء، ثم عروجه إلى السماء السابعة ووقوفه في الحضرة الإلهية، لا يفصله عن رَبّه سوى حجاب. ويحتفل المسلمون سنوياً بذكرى ليلة الاسراء والمعراج. إلا أنهم لا يساوون البتة بين محمد والله في الطبيعة، بل ينظرون إلى نبيّهم كإنسان مثل سائر الناس من حيث طبيعته البشرية. لكنه إنسان مميز لأن الله اصطفاه نبياً ورسولاً، واتحد مع الله بالارادة، لا بالطبيعة، فعمل مشيئته كاملةً. والطريقة الثانية التي يرشد الله بها المؤمنين هي القرآن. وقد أنزله عربياً على محمد ليبشر امّته وينذرها ويذكّرها. والقرآن كلمة الله المقدسة التي كانت موجودة منذ الأزل مع الله. وهو غير مخلوق، وإنْ أُظهر على الملأ في زمن معين. أما الطريقة الثالثة لارشاد الناس فهي الملائكة. والمتقدم بينهم جبريل، وهو روح القداسة أو روح القُدْس. والله يجلس على عرشه محاطاً بالملائكة. وهناك الشيطان (إبليس)، وهو ملاك سابق سقط بسبب معصيته لله إذ رَفض أن يسجد لآدم (الأعراف، ٧: ١١). لكنه يفعل فعله في العالم ويجرب الناس عبر الغرور والكبرياء والفساد، محاولاً مع زبانيته أو أعوانه عرقلة عمل الله في الأرض. وبالنسبة إلى اليوم الأخير، هناك شبه كبير بين الوصف الاسلامي له وما سبقه من وصف في الزردشتية واليهودية والمسيحية.

أما العبادة في الاسلام فتقوم على خمسة أركان: الشهادة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحجّ. الشهادة هي الاعتراف بأحديّة الله ونبوة محمد، على أن يكون هذا الاقرار نابعاً من قناعة قلبية راسخة. وصلاة المسلم هي تأكيد اتكاله التام على الله وتسليم اموره كلها له. والشائع تكرار الفاتحة: «الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمتَ عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالّين». والمؤمن يحافظ على الصلوات الخمس اليومية، عند الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء، ويصلّي أينما وُجد في هذه الأوقات، متوجهاً نحو مكة المكرمة. والجمعة هو يوم الصلاة الخاص، وفيه يجتمع الذكور البالغون في مسجد تحت رعاية إمام يخطب فيهم بعد إنشاد القارئ مقاطع من القرآن الكريم. ويحصل السجود في اتجاه مكة. والزكاة هي ركن العبادة الثالث، وتعني التبرع للفقراء والمحتاجين والعبيد وكل طالب: «فأمّا اليتيم فلا تَقهر، وأما السائل فلا تَنهر، وأما بنعمة ربك فحدِّث» (الضحى، ٩٣: ٩ - ١١). ولقد كانت الزكاة مفروضة على المسلمين في البداية، ثم أصبحت طوعية. والمسلمون يتقيدون بها، ولاسيما خلال رمضان. ورمضان هو شهر الصوم الذي ينتهي بِعيدِ الفطر في أول أيام شوّال. وطوال فترة الصوم يكف المؤمنون عن الطعام والشراب بين طلوع الضوء وغيابه. وقد اختير رمضان وقتاً للصوم لأن تنزيل القرآن بدأ فيه. وهدف الصوم شكر الله وتحقيق الاخوّة بين الناس وتنقية النفس مما يشوب فطرتها الصافية. أما الحج فيجب أن يحصل مرة في حياة المسلم إذا لم يقم عائق في سبيل تحقيقه، فيذهب إلى مكة خلال شهر ذي الحجّة ويطوف حول الكعبة سبع مرات، وفي كل مرة يقبّل الحجر الأسود ويسبّح الله. وقبل عصر الطيران، كانت قوافل الجمال تنقل الناس إلى مكة عبر البصرة أو اليمن أو دمشق.

يبقى العمل (أو الاحسان)، وهو مهم جداً في الاسلام. ولئن كان الايمان، بما ينطوي عليه من تسليم وعبادة، هو الشرط الأول للخلاص، فالخلاص لا يتم إلا بعمل الصالحات. لذلك يقرن القرآن دائماً بين الايمان وفعل الصلاح («الذين آمنوا وعملوا الصالحات»). ولم يكن محمد شكلياً، بل أكد لجماعته أن التقوى ليست في إدارة الوجه شرقاً أو غرباً، لكنها في الايمان بالله واليوم الأخير والكتب المقدسة والملائكة والأنبياء (البقرة، ٢: ١٧٧). والتقيّ هو من يحسن من ماله على اليتامى والسائلين

والمحتاجين، ويواظب على الصلاة، ويكرّم والديه، ويبتعد عن الزنى والميسر والرِّبا، ويَزِن كل شيء بميزانٍ عادل. ونقع على هذه القواعد في سورتَي البقرة والاسراء وسواهما.

٤،١٠. توسع العرب خارج حدود صحرائهم بفضل الاسلام الذي وَحّد البدو للمرة الاولى في تاريخهم، فأعطاهم القوة المعنوية والعسكرية. وساعدهم ضعف الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية على أثر المناوشات الطويلة بينهما. وبعد فتوح سوريا وفلسطين ومصر وفارس، أخذ المسلمون يخططون لحروبهم اللاحقة، فبلغوا شمال أفريقيا وإسبانيا غرباً، والهند والصين شرقاً. وبما أن محمداً مات فجأة من غير أن يعين خليفة له، فقد نشأت أحزاب ثلاثة في صدر الاسلام للجواب عن سؤال الخلافة. الصحابةُ، وهم المهاجرون مع محمد إلى المدينة، وأنصارُهم دعوا إلى اختيار الخليفة من صفوفهم. وآلُ البيت رأوا أن تكون الخلافة وراثة في عائلة النبي، أي بيت فاطمة وعلي بن أبي طالب وولديهما الحسن والحسين. والامويون وضعوا حق الخلافة في صفوفهم لأنهم كانوا آنذاك زعماء قريش.

وسارعَ الصحابة إلى اختيار أبي بكر خليفة للنبي. ودامت خلافته سنة واحدة مات بعدها. لكنه استطاع جمع القرآن، والقيام بحروب الردّة التي أخضعت شيوخ القبائل المرتدّين إلى أديانهم وتقاليدهم القديمة بعد وفاة محمد، وشن الحرب الاولى خارج العربية. ويقال إن محمداً نفسه كان قد وضع الخطة لذلك الهجوم على سوريا. إلا أن أبا بكر لم يعمر ليرى النصر الذي تحقق للمسلمين هناك. وخلفه عمر بن الخطّاب عام ٦٣٤، فولّى خالداً بن الوليد أمر الحروب التي غيّرت مصير المنطقة. وسقطت سوريا بين ٦٣٥ و ٦٣٦. وهلل السكان، وغالبيتهم من المسيحيين، للفتح الاسلامي لأن الامبراطور البيزنطي هرقل كان قد طغى على المواطنين، خصوصاً على أثر حروبه مع الفرس. وبين ٦٣٧ و٦٤١، تم الاستيلاء على العراق ومصر وشمال أفريقيا. وأُخضعت بلاد فارس بين ٦٤٠ و٦٤٩، وكذلك معظم آسيا الصغرى إلى الغرب. وكان اندفاع المسلمين في المعارك شديداً، وقد قوّاهم، من ناحية، حسّ الشهادة والطمع بالفردوس، ومن ناحية اخرى حق المحارب، إذا كُتبت له الحياة، في أربعة أخماس المغانم من غير المال، في حين كان يذهب المال الى خزانة الدولة. وما لبث الخليفة عمر، الذي عاش حياة في منتهى البساطة والنزاهة، أن أصبح أميناً على خزانة كبيرة تأتي إلى المدينة من كل ناحية. ومنع المسلمين العرب من اقتناء أراضٍ

خارج العربية، كما أخرج جميع أتباع الأديان الاخرى من المدينة.

ولما قُتل عمر عام ٦٤٤، اختير عثمان بن عفّان خليفةً له. فبادر الى تعيين عدد كبير من أفراد عائلته الامويّة في المناصب العليا. وحيكت حوله دسائس كثيرة أدت الى قتله في المدينة عام ٦٥٦ . وخَلَفه عليّ الذي نقل مركز الخلافة الى الكوفة في العراق. وهو من أوائل المؤمنين، ووالد الحفيدين الذكرين الوحيدين للنبي. ونشأت معارضة لتولّيه الخلافة، أهمها معارضة عائشة زوجة الرسول ومعاوية بن أبي سفيان الاموي، الوالي على سوريا. وسَيّر علي جيشاً لمواجهة معاوية، وكاد أن يقضي على خصمه. لكنه قبل بفكرة التحكيم التي اقترحها معاوية. فما كان من أحد أتباعه الساخطين إلا أن اغتاله. وهو حادث كان ذا أثر ضخم في الاسلام إذ شَقّه طائفتين: سنّية (تقليدية) وشيعية موالية لعلي.

وسيطر الامويون على السلطة. وجعل معاوية من نفسه خليفة ومن دمشق مركزاً للحكم. وبعد أقل من قرن، انقلب العباسيون عليهم عام ٧٥٠، واتخذوا من بغداد مركزاً لهم. وانتهى حكم الامويين إلا في إسبانيا. وبنى العباسيون بغداد حتى صارت من أعظم حواضر الدنيا. وكان أهم خلفائهم هارون الرشيد (٧٣٦ - ٨٠٩). ثم تهافت الحكم العباسي بعدما تخلله الفساد. واستطاع المغول غزو عاصمة الخلافة عام ١٢٥٨، وانشقت الامبراطورية الاسلامية إلى دويلات. وأخيراً استولى الأتراك العثمانيون، الذين بلغوا ذروة قوتهم في القرن الثالث عشر، على آسيا الصغرى، ومن هناك عبروا البوسفور واحتلوا القسطنطينية عام ١٤٥٣، وشقوا طريقهم حتى مشارف فيينا. وظلوا مهيمنين على العالم العربي طوال خمسة قرون.

لقد أخضع المسلمون جميع البلدان المحيطة التي كانت مهداً للحضارات القديمة، وهي سوريا والعراق وآسيا الصغرى ومصر وفارس. وسرعان ما تدفق العرب على البلدان التي فتحوها واختلطوا بأهلها، وصار قانون عمر بن الخطاب بالبقاء داخل العربية مستحيلاً. وكان لا بد للعناصر الفكرية السورية واليونانية والمصرية والفارسية من أن تجعلهم يفكرون في عقائدهم ويضعونها موضع الدفاع ويحاولون إعادة صياغتها لتصبح مقبولة في ضوء مفاهيمهم الجديدة ونقد الآخرين لهم. ويرقى ظهور الخلاف الفكري في الاسلام إلى وقت مبكر جداً، مع تدوين الحديث، أي كلام النبي الذي يقع خارج الوحي. ونشأت أحاديث كثيرة، كان التعارض في ما بينها بيّناً.

وراحت كل فئة من المسلمين تحتج بالأحاديث النبوية التي تلائمها. فأتباع علي لهم ما يوافقهم، وللأُمويين ما يعزز مواقفهم، ومثلهم العباسيون لاحقاً، وكذلك الفرَق الدينية والسياسية المختلفة. غير أن النقد لم يتطرق إلى الأحاديث قبل مرور قرنين على وفاة النبي. وكانت المقاييس المتبعة لتقدير صحة الحديث تقوم إما على صحة إسناده وإما على سيرة رُواته. وصُنفت الأحاديث، على هذا الأساس، إلى موثوقة ومقبولة وضعيفة. وظهرت ست مجموعات، فيها الكثير من التناقض. إلا أن أهمها هو «الصحيح» للبخاري. والبخاري مسلم فارسي أمضى وقتاً طويلاً في العربية وسوريا ومصر والعراق في جمع الأحاديث والتأكد من صحتها. وجمعَ ستمئة ألف حديث، أبقى منها ٧٢٧٥ حديثاً صحيحاً أو موثوقاً. وكتابه اليوم هو المرجع الاسلامي الثاني، ويَلي القرآن.

١٠، ٥. من المشادات الاسلامية الاولى تلك التي قامت أيام خلافة علي. فقد انشق عنه اثنا عشر ألفاً من محاربيه بعد قبوله بالتحكيم، وسموا أنفسهم «الخَوارِج». وعندما رأى هؤلاء لاحقاً ما اعتبروه دسائس تحاك سراً لصنع الخلفاء، دعوا إلى أن يشترك جميع المسلمين في اختيار الخليفة، أي أن يتم انتخابه شعبياً في كل أنحاء الخلافة مهما كان أصله. وذهب الخوارج إلى وجوب تطهير الاسلام من اولئك الذين وفدوا عليه لمصالح نفعية، سياسية أو اقتصادية، ومنهم الامويون. وكان من الطبيعي أن يقف الامويون موقف عداء تجاه الخوارج. وتخلصوا من غلاتهم بالقتل. لكن عقائدهم كانت قد انتقلت إلى أرجاء الامبراطورية الاسلامية. أما الفئة التي وقفت في مناهضة أفكار الخوارج الدينية فكانت المرجِئة التي ارتأى دعاتها تعليق الحكم أو إرجاءه إلى اليوم الأخير. فالله وحده يكفِّر أو يبرِّر. وليس لمسلم أن يكفّر مسلماً آخر. وفي رأي المرجئة أن يعامَل الامويون كمسلمين حقيقيين، وأن الله وحده يحكم عليهم، وكذلك على اليهود والمسيحيين الذين تحولوا إلى الاسلام، يوم القيامة.

وما لبثت أن نشأت مجموعة متحررة ناقدة في الاسلام، هي المعتزلة. وقد ظهرت في سوريا والعراق إبان الخلافة الاموية، بين الذين تحولوا إلى الاسلام وكانوا يعرفون الفكر اليوناني والمسيحي واليهودي والزردشتي. وفي محاولتهم المصالحة بين الخوارج والمرجئة، ركزوا على حرية الانسان في اتخاذه موقفاً اجتهادياً من الفروض التي أملاها الله بواسطة القرآن. ونظراً إلى أن الله يخاطب ليس قلب الانسان فحسب

بل عقله أيضاً، فالكلام (اللاهوت) المؤسَّس على القرآن خاضع للامتحان العقلي. حتى معرفة الانسان لله يمكن، في رأي المعتزلة، أن تحصل عقلياً. والوحي الذي يرسله الله عبر أنبيائه هو تأكيد على تلك المعرفة، وهو لطفٌ من الله بعباده. وإذا كان العدل من مبادئ الاسلام، فلا يمكن أن يقوم عدل بعيداً عن الايمان بحرية الارادة البشرية. وكل كلام عن الجبريّة يضع عدالة الله موضع الشك. وهل يجوز أن يرسم الله لإنسانٍ طريق الكفر والانحراف الخُلقي ثم يعاقبه على ذلك؟ إن مبدأ الثواب والعقاب في القرآن شهادة صارخة على حرية الارادة. فالانسان لا يمكن أن يكون مسؤولاً وهو غير حر.

ومن أشد أفكار المعتزلة تطرفاً إنكارهم أزلية القرآن وقولهم بخَلقه. فالله خَلقَ القرآن عندما نشأت الحاجة إلى ذلك. وقولنا بأنه غير مخلوق يهدد، في نظرهم، التوحيد بإقامته إلهاً أزلياً آخر (القرآن) إلى جانب الله. وهذا يخون القرآن نفسه الذي يحارب الشرك بلا هوادة. وأصبح القول بخَلق القرآن عقيدة رسمية عندما تبنّاه الخليفة العباسي المأمون عام ٨٢٧، وصار من قبيل الكفر القول بأزليته. وطُرد موظفو الدولة الذين لا يؤمنون هذا الايمان. إلا أن المعتزلة اضطُهدوا بعد عشرين سنة، مع تبدل العقيدة الرسمية، ثم زالوا كحركة خلال القرن العاشر. لكنهم كانوا قد شددوا على أهمية تفسير الآيات القرآنية في ضوء العقل لما رأوه فيها من تناقض ظاهر ومن تأنيس لله. ودعوا إلى حمل الآيات التي تتكلم عن أُذنَين وعينين ويدين وقدمين وعرش لله، وعن الجنة والجحيم وما إلى ذلك، على محمل رمزي غير حَرفي.

وبرز أبو الحسن الأشعري (٨٧٣ ـ ٩٣٥) في العراق كأهم محاربي المعتزلة. وقد تعلم في مدارسهم، ثم استخدم منطقهم ليقلب أفكارهم رأساً على عقب. وكان عمل المفسرين المسلمين إجمالاً قد اقتصرَ على الجمع والتصنيف، بعيداً عن العقل النقدي. لكن المدارس الفقهية الأربع، الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، التي نشأت خلال القرنين التاليين لوفاة الرسول، تركت آراء حول طريقة اعتماد القرآن والحديث في الشؤون القانونية، وتوصل بعض دعاتها إلى مبادئ كالقياس والاجماع والمصلحة العامة. ويجب فهم إنجاز الأشعري ليس في ضوء المعتزلة فحسب، بل في ضوء هذه المدارس أيضاً. وقد توصل إلى فلسفة دينية حاولت مصالحة السنّة كلها، من قرآن وحديث ومن عقيدة وقانون، مع العقل. وحقق ذلك عبر نظره إلى الله على أنه الكل:

فهو الحياة كلها والمعرفة كلها والقدرة كلها والارادة كلها والسمع كله والبصر كله والكلام كله، وهو خلقَ البشر كلهم وخلق معهم أفعالهم كلها. فالانسان لا يقدر أن يرى أو يسمع أو يعرف أو يريد بدون الله الذي يعطيه هذا كله ويقرر أفعاله. وبما أن القرآن تكلم عن الله كما لو كان له سمع وبصر ويدان وقدمان وعَرش يستوي فوقه، فهذا كله صحيح. لكن الله مختلف عن البشر، ولا يشبه شيئاً في العالم. والقرآن أزلي من حيث كون كلماته أفكاراً في ذهن الله. لكن حروفه المخطوطة بالقلم على الورق دَوّنها الناس في زمن معين، وهي غير أزلية. أما كون الله مسبِّباً لأفعال الناس، وبالتالي للشر، فهو أمر يجب القبول به، في نظر الأشعري، «بلا كَيف»، أي من دون تساؤل. فللّه أسباب ودوافع لا يعرفها البشر، ولا يجوز لهم البحث عنها، بل عليهم قبول نتائجها كما هي.

إلا أن عامّة المسلمين لم تكن تهمها هذه الامور النظرية، بلِ أخذت الدين من ناحية الشعور والوجدان، أي من ناحية الخبرة الدينية. وطالما لاحظَ المسلمون خارج العربية طريقة حياة الرهبان المسيحيين، وجاءتهم أخبار الهندوسية والبوذية اللتين عرفتا الرهبنة. ولم ينقضِ وقت طويل حتى نشأ نوع من الرهبنة في الاسلام، هو التصوف. وقد ظهرت عبارة «الصوفية» في القرن الميلادي الثامن لتشير إلى لبس الصوف أو الثياب الخشنة قهراً للذات. وعرف المسلمون النسك قبل ذلك الحين في دمشق خلال العهد الاموي. وكان نساكهم يجولون في الطرق مكررين أسماء الله الحُسنى، ويعيشون في اتكال تام على الله، غير عابئين بالجوع والعطش والمرض. ولكن ما لبث الصوفيون أن كَونوا النظريات حول الزهد، متأثرين بالأفلاطونية الجديدة والهندوسية والبوذية. واستمدوا من الرهبنات المسيحية التنظيم، كما تبنّوا ملابس الرهبان الصوفية ونذروا العفة وكرسوا أوقاتاً للتأمل.

ومن أوائل المنظِّرين الصوفيين الحارث المحاسبي الذي توفي في بغداد عام ٨٣٧. وقد رأى أن الصوفي حاجٌّ على الطريق المؤدية إلى الحقيقة، وأن هناك محطات يصل إليها بمساعدة مرشده الروحي أو شيخه. ومن هذه المحطات التوبة والانعزال والفقر والصبر والتوكل على الله والرضى. ويأتي الحصول على المعرفة أو الحقيقة المتعالية تتويجاً لهذه الرياضة الروحية الطويلة أو محاسبة الذات. وأهم كتب المحاسبي «الرعاية لحقوق الله»، الذي ألهمَ العديد من الصوفيين بعده وأحدثَ أثراً كبيراً في

الغزالي. وهناك منظّر صوفي آخر هو ذو النون المصري (توفي عام ٨٦١). وقد آمن بوحدة الوجود ودعا إلى ذوبان النفس في الله عبر الاتّحاد التام، على أن تكون النفس مستعدة لذلك الاتحاد. إلا أن بعض الصوفيين انحرف عن طريق الاسلام التقليدي. وأوّل الغلاة المتصوف الفارسي أبو يزيد البسطامي (توفي عام ٨٧٥)، الذي أوصلته خبرته إلى أن يجد الله في ذاته. واشتهر بشطحاته، أي الكلمات التي ينطق بها وهو في حال النشوة الروحية، ومنها: «ما في الجبّة إلا الله»، و «سبحاني ما أعظم شاني». واضطر أصحابه إلى تأويل تلك الشطحات بطريقة تبعد عنه وعنهم تهمة الزندقة والكفر. وبرزت فكرة الفناء البوذية مع الجُنَيد الذي توفي في بغداد عام ٩١٠ . إلا أن التطرف الصوفي بلغ أشده مع الحلاّج الفارسي الذي صلب في بغداد عام ٩٢٢ بعد اتهامه بالكفر. فهو لم يكتفِ بالدعوة إلى الاتحاد مع الله أو الفناء فيه كما قال الجنيد، بل ذهب إلى أن الانسان الكامل يجب أن يُنظر إليه كما لو كان الله نفسه متجسداً، معطياً مثَل يسوع في هذا المجال. ولئن لم يدّعِ الحلاج الالوهة لنفسه، إلا أن «الشطحة» المباشرة التي أدت إلى قتله كانت: «أنا الحقّ والحقّ أنا». والحق، في الاسلام، من صفات الله.

وعادت الصوفية إلى البروز في القرن الثاني عشر، ولكن مع حلقات الدراويش. والدرويش زاهد فقير، يلبس لباساً بالياً ويحمل سلّة يستعطي فيها. وكان لكل حلقة طريقتها في الحياة وفي الانشاد الديني. وأُولى تلك الحلقاتِ القادريةُ التي أنشأها في بغداد عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧ ـ ١١٦٦)، وارتحلت حتى الجزائر غرباً وجاوا شرقاً. وفي القرن الثالث عشر أسس الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي الحلقة المولويّة التي استمرت طويلاً واشتهرت بالرقص على أنغام الموسيقى والانشاد الدينيين. ومن قادة الدراويش مَن ارتقى إلى مرتبة القديسين (الأولياء). وهناك روايات كثيرة عن كرامات (معجزات) حصلت على أيدي الأولياء. وعلى رغم أن عبادة القديسين أو الصلاة إليهم للشفاعة غير موجودة في الاسلام، فقد أصبحت زيارة مقامات الأولياء عادة منتشرة، وربما جاءت على أيدي بعض المتحولين إلى الاسلام من الزردشتيين والمسيحيين. ويقصد المؤمنون قبور أوليائهم طلباً للبرَكة. لكن الاسلام التقليدي ينظر نظرة شك إلى هذه الممارسة إذ من شأنها أن تجعل لله شركاء.

وقد عرف الاسلام التقليدي مفكراً فذاً جمع في ذهنه خلاصة ما وصلت إليه

العلوم الدينية والفلسفة والتصوف، ثم وضع الكلمة التنظيرية الأخيرة في الاسلام. ذلك هو أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) الذي لقبه المسلمون «محيي الدين» لأنه أنقذ مدارسهم الفكرية من الركود بعد الأشعري. وقد عَلّم في الجامعة النظاميّة في بغداد، ولم تَرُقه الدفاعات التقليدية عن الاسلام. وقرأ الفلاسفة قراءة نقدية، وتبنى التشكيك ثم الصوفية قبل أن يتوصل إلى النظام الفكري الخاص به. وعندما وجد أنه يعلّم الدين من غير أن يحيا الحياة الدينية بملء كيانه، هجر التعليم وذهب إلى دمشق والقدس حيث عاش حياة صوفية بحثاً عن اليقين. ومن هناك حج إلى مكة قبل أن يعود إلى عائلته في بغداد وينصرف إلى التصوف والتأليف. وأهم كتب الغزالي «إحياء علوم الدين» الذي عَوّل فيه على الأشعري وطعّمه بعناصر صوفية لا تجافي التقليد. وقد رأى الغزالي أن الفكر البشري، بل الحياة كلها، لا قيمة لها ولا نفع منها بدون الله، وأن الدين لا يكون حقيقياً ما لم تخالطه خبرة شخصية. ووجد جميع المدارس الفقهية فارغة بعيداً عن الحياة الدينية، وانتقد معلمي الفقه والعقيدة لخلوّ قلوبهم من الحرارة الدينية. كما رأى أن أركان الدين الخمسة تبقى شعائر شكلية خارجية إن لم ترتكز إلى القلب. وفي نظر الغزالي أن جوهر الدين يمكن أن يمارسه غير المسلم أيضاً إذا طَهّر قلبه من الخطيئة ومن كل ما عدا الله، وعاش الحياة النقية. وهو، في هذا، أفاد كثيراً من الصوفية، لكنه أنكر عليها غلوّها وانحراف بعض دعاتها عن العقيدة الاسلامية القويمة. ووجد في الفلسفة قيمة أكيدة، ولكن من حيث هي مدخل إلى الالهيات. وفي كتابه «المنقذ من الضلال» يروي الغزالي قصة خبرته الدينية الشخصية ويعطي خلاصة آرائه. وسرعان ما اعترف به العالم الاسلامي كأكبر معلّم للعقيدة، فسُمّي «حجّة الاسلام»، وأعطاه الناس مقام ولي.

وظهر، على الطرَف الفكري الآخر، ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) الذي يعدّه الكثيرون ذروة الفلسفة الاسلامية العربية. وقد ولد في قرطبة وتلقى أفضل العلوم الطبية والدينية والفكرية في عصره، وانتهت إليه فلسفة المشارقة والمغاربة. ووقف على جبهة المعتزلة العقلية، ونظر إلى أرسطو نظرة إعجاب وإجلال. وظلت شروحه على كتاب «ما بعد الطبيعة» للمعلّم الأول المرجعَ الذي اعتمدته اوروبا اللاتينية طوال قرون لدراسة أرسطو. ومن أهم كتب ابن رشد «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». وفيه يقرر الاتفاق التام بين الدين والفلسفة. ودليله العقلي أن غرض الاثنين

واحد، وهو معرفة الخالق، والدليل الديني آيات كثيرة في القرآن تحثّ الانسان على النظر وطلب المعرفة. وأداة المعرفة هي المنطق. وفي رأي ابن رشد أن العقل يستطيع معرفة الله من دون لجوء الى الوحي. وقد تبنّى البراهين الأرسطية في هذا السبيل. ورأى أن الدين يعبّر عن الحقيقة بطريقة صُوَرية رمزية لكي يخاطب الناس جميعاً. وإذا وُجد في النصوص الدينية ما يناقض العقل ظاهرياً، وجب تأويله في ضوء العقل. ووضع ابن رشد كتاب «تَهافُت التهافت» دفاعاً عن الفلاسفة ضد النقد الذي وجهه إليهم الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وبلغ حدّ التكفير أحياناً. ودعا إلى رفع الحظر عن الفلسفة وإقبال ذوي العقول النيّرة عليها.

١٠، ٦. هذا كله عن السنّة. ولكن ماذا عن الشيعة؟ إن المأساة التي حلّت ببيت علي بن أبي طالب، بدءاً باغتياله ثم بوفاة ابنه الحسن واغتيال ابنه الحسين مع ولده، تفاعلت جيلاً بعد جيل حتى بات أتباع علي ينظرون إليها كما ينظر بعض المسيحيين إلى صَلب المسيح. ومع الوقت صار لهم مواقفهم وآراؤهم الأخيرة. وتنطلق نظرياتهم ، المؤيَّدة بآيات وأحاديث، من أن اللـه كان، منذ البداية، وراء علي وسلالته ويرون أنه عندما صار محمد نبي الاسلام، صار صهره وابن عمه علي إمامَ المسلمين المعيَّن من النبي ومن الله للخلافة، في حين أن الخلفاء الثلاثة الأُوَل اغتصبوا الخلافة وأقاموا حكمهم على سلطان الانسان الخاطئ لا على سلطان الله العادل. وهذا، في رأيهم، انحراف صريح عن مشيئة الله. كما يرون أن الصفات الروحية الفريدة انتقلت بالوراثة إلى ولدي علي اللذين قضيا من غير تحقيق شيء. وقد سقط الحسين، وهو الإمام الثالث في اعتقاد الشيعة، شهيداً مع ولده الصغير عام ٦٨٠ خلال معركة جرت ذات ليلة في كربلاء وهو يحاول تحقيق الخلافة لنفسه ضد منافسه الاموي يزيد. ومع أن الشيعة ساعدوا العباسيين على قلب الحكم الاموي، إلا أن وضعهم تحت الخلافة العباسية لم يكن أحسن حالاً. واتُّهموا باتّباع مبدأ «التقيَّة» عند اضطهادهم، أي موالاة الحكم ظاهرياً. وفي تلك الآونة تفرقوا شيعاً عدّة. لكن الفرق الشيعية كلها تنتظر عودة الامام، وهو من أحفاد علي، وإن اختلفت على شخصه. وتذهب بعض فرقهم إلى أن إمامها اختفى، وإلى أنه سيعود قبل يوم القيامة ليجمع أتباعه حوله. وتشكل الشيعة الاثنا عشرية غالبية أتباع علي. وهم يذهبون في الامامة حتى محمد المنتظَر الذي يقولون إنه اختفى عن أنظار الناس عام ٨٧٨ بعد انزوائه داخل كهف في

جامع سامرّاء الكبير بالقرب من بغداد، وإنه سوف يعود في الوقت المناسب على هيئة المهدي المنتظَر الذي يعيد الحق والعدل والسلام إلى العالم قبل يوم القيامة.

والحق أن وضع الشيعة التاريخي كمعارضين للسلطة التقليدية أتاح لهم اتخاذ مواقف أكثر تحرراً من سواهم في الاسلام. فقد آمنوا، كالمعتزلة، أن البشر أحرار ومسؤولون عن أعمالهم فقط، لا عمّا رُسم لهم. ولم يغلقوا باب الاجتهاد بالنسبة إلى العقيدة والقانون. وعلى رغم الانشقاق بين السنّة والشيعة، إلا أن هناك نقاطاً مشتركة، أهمها، طبعاً، القرآن، ثم الأركان الخمسة، ولاسيما المواظبة على الصلوات الخمس مع ركعاتها المحددة والتوجه نحو مكة، وكذلك الحج إلى مكة. ومن عناصر الوحدة أيضاً الاحتفالات والأعياد السنوية. وهناك عيدان: الفطر، وهو «العيد الصغير»، ويقع في بداية شوّال بعد صوم رمضان، والأضحى، وهو «العيد الكبير»، ويقع في العاشر من ذي الحجّة، أي شهر الحج إلى مكة. والاحتفالات السنوية ثلاثة: (١) رأس السنة الهجرية في الأول من محرَّم. وهو، للشيعة، تذكار مقتل الحسين وولده في معركة كربلاء، ويكرسون أيامه العشرة الاولى للتفجع. (٢) المولد النبوي، ويقع في ١٢ ربيع الأول. (٣) ذكرى ليلة الاسراء والمعراج في ٢٧ رجب، وفيها تضاء المآذن.

ومن الحركات الحديثة في الاسلام الوهّابية. وقد استهلّها محمد بن عبد الوهاب في الحجاز في القرن الثامن عشر، ثم اكتسبت عطف آل سعود. وهي عودة تطهيرية إلى الاصول الاسلامية والتنظيرات الفقهية الحنبلية المحافِظة على حَرفية فهم القرآن، مع ثورة على الصوفية. وقد سمى الوهابيون أنفسهم «الاخوان» ودعوا إلى حياة بسيطة في ضوء التعاليم القرآنية، مع إنكار كل تجديد قائم على الاجماع خوفاً من الانحراف عن الاصول. وعندما استولوا على مكة عام ١٨٠٦، حطموا أضرحة الأولياء التي كان الناس يحجون إليها للصلاة. وفي انتفاضة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥ أزالوا الشاهدات عن أضرحة آل الرسول وصحابته. وهم يحظرون الطرب والموسيقى والمجوهرات والأثاث الفخم في المنازل.

ومع انتشار الطباعة في العالم العربي، أخذت الكتب والمجلات الدينية تصدر منذ منتصف القرن التاسع عشر وتوزع في العالم الاسلامي كله. وفي مصر ظهرت حركة إحياء قوية، بدأت على يد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) الذي دعا

إلى توحيد الامّة الاسلامية في وجه الأطماع الغربية، وإلى تنقية الاسلام من الشوائب التي علقت به لكي يستطيع مواجهة العالم الحديث. وتابعَ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) رسالة معلمه الأفغاني، فدعا إلى إحياء كتب التراث العربي في الجامعات، وكذلك إلى تدريس العلوم الغربية الحديثة والثقافة الاوروبية والدين المسيحي. وفي رأيه أن العقل لا يعارض الدين بل يؤيده، وهو ضروري لفهم القرآن وتحصيل السعادة. وظهرت الحركة السلَفية مع رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، تلميذ عبده، الذي أسس مجلة انتشرت في العالم الاسلامي كله. كما نشأت الحركات الدينية، وفي طليعتها الاخوان المسلمون الذين دعوا إلى إحياء الدولة الاسلامية. لكن المفكر المصري علي عبد الرازق تصدّى، في كتابه «الاسلام وأُصول الحكم» (١٩٢٥)، لتلك الفكرة، ودافعَ عن الدولة المدنية بالاستناد إلى القرآن والاسلام. وقبل نحو سنة، كان مصطفى كمال (أتاتورك) أطاح الخلافة العثمانية، وأسس دولة مدنية أعلنت فصل الدين عن السياسة وأخذت على عاتقها تنظيم حياة الناس من نواحي الزواج والطلاق والارث وبقية الأحوال الشخصية.

وفي الهند كان الجو منفتحاً. وانعكس هذا الانفتاح على عدد من المفكرين، بينهم السير سيّد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) الذي أفاد إيجاباً من الحركة الوهابية لرفض ما يجافي العقل في الصوفية وللعودة إلى القرآن والأحاديث النبوية الاولى في ضوء العقل. ورأى أن دراسة الطبيعة (العلوم) ضرورية، لأن الله خلق الطبيعة وهو الذي يسيّرها. وأسس أحمد خان جامعة إسلامية في آليغار (عَليكرة) عام ١٨٧٥، قامت برامجها على الدراسات الدينية الاسلامية والعلوم الغربية، الطبيعية والاجتماعية، الحديثة. ومن المفكرين الهنود سيّد أمير علي، وهو شيعي نشر عام ١٨٩١ كتاباً بعنوان «حياة محمد وتعاليمه»، سُمي لاحقاً «روح الاسلام». وهو دفاع عقلي عن الاسلام، قائم على كمال أخلاق النبي وعقلانية القرآن. ومن المواقف المنفتحة محاضرات السير محمد إقبال بالانكليزية عام ١٩٢٨، التي نشرت لاحقاً تحت عنوان «إعادة بناء الفكر الديني في الاسلام». وإقبال شاعر تأثر بالصوفية الاسلامية وبمفكرين غربيين مثل نيتشه وبيرغسون، ودعا إلى إحياء الفكر الاسلامي على خطوط مناقضة للوهابية التي طمست، في رأيه، الأبعاد الوجدانية الشعورية في الدين.



الفصل الحادي عشر

ما هو الدين: مقارَنة وَصْـفيّـة

١١، ١ . بعدما اطّلعنا على تاريخ الأديان سنحاول استجماع أهم المسائل التي عالجتها الأديان. ثمة إجماع بين الأديان على أن هناك خطأ في حياة الانسان دخلَها فأفسد نقاءها الأصلي، وأن إصلاح هذا الخطأ ممكن وواجب. والخطأ هذا ليس من نوع المغالطات المنطقية أو الأخطاء الذهنية، بل هو من نوع الخطيئة والشر والفساد. وهذا يعني النفس ليس في بُعدها العقلي فحسب، بل في أبعادها جميعاً. فالشعور بالخطيئة يحرك الانسان من الأعماق، وكذلك الشعور بالخلاص منها.

هناك، إذاً، وضع أساسي انحرف الانسان عنه. هذا الوضع أشارت إليه أديان الصين بالنظام أو النهج القويم. وهو نظام كوني وخُلقي، سواء مع الطاويّة التي جعلت محوره الفرد، أو مع الكونفوشيوسية التي جعلت محوره المجتمع. فعند لاوتسو وتلاميذه أن النفس الفردية جزء من النظام الكوني، وأن انحرافها عن هذا النظام يوقعها في الخطيئة، وأن الخلاص هو تحقيق الاتحاد التام، بل استعادته، مع النهج الصحيح أو الحقيقة القصوى. وهذا يحصل باتّباع قواعد السلوك الفاضل، من عطف وإخلاص وتواضع ومحبة. وتكون النتيجة تبدلاً في الحياة تختفي معه الذات الوهمية المصطنَعة وتظهر الذات الحقيقية أو السماوية. وعند كونفوشيوس أن خلل النظام الاجتماعي هو اختلال في ترتيب الأشياء وفي علاقة بعضها ببعض. وهذا آتٍ من فساد الرأس، أي الحاكم الذي تتحدد وظيفته الرئيسية في تعليم الفضائل. وأرفع

أنظمة الحكم هو النظام الذي يكون فيه الحاكم قدوة لشعبه في الصلاح، فلا يتصدى لبناء نفوسهم قبل أن يبني نفسه هو. والاصلاح يعني وضع كل شيء في مكانه الصحيح. وأهم شروطه إعادة بناء النفس عبر القانون الخُلقي الذي يقضي باتّباع أعلى ما في الانسان، أي العقل، والابتعاد عن أدنى ما فيه، أي الغريزة والقوة الجسدية. هكذا، باستخدامه العقل الى أقصى طاقته، يطهّر الانسان ذاته ويفعل إرادة السماء.

في أديان الهند أيضاً، تتحدد الخطيئة بانفصال الانسان عن طبيعته أو حقيقته، والخلاصُ باستعادتها. هذا الانفصال، في الهندوسية والبوذية، يمنح الفرد شعوراً بالاكتفاء الذاتي، فينظر الى نفسه ككائن حقيقي ومستقل، ويملأه ظمأ غير محدود الى شهوة العيش والاكتساب والعودة المتكررة الى الحياة. وما تسمّيه الطاويّة النظام الكوني يتخذ في الهندوسية اسم براهمان، وهو الحقيقة المطلقة التي تحرك كل شيء. وخلاص النفس البشرية (آتمان) يبدأ بإدراكها أنها جزء من تلك الحقيقة. والحياة الفاضلة سعي الى تحقيق الوحدة بين آتمان وبراهمان. ومن السبل إليها اليوغا، وهي نوع من الرياضة الروحية يهدف الى تطهير النفس بقتل رغباتها استعداداً لهذا الاتحاد. ومتى تطهرت النفس عبر التأمل والصلاة، صار في إمكانها أن تأتي بالأفعال الصالحة التي تساعدها كثيراً في تحقيق الخلاص. وفي الهندوسية والجاينية والبوذية جميعاً أن الخطيئة هي التعلق بالمادة وأن الخلاص هو الانعتاق منها. فالعالم المادي الظاهر وهم، ومعرفته جهل. والحقيقة المطلقة منزَّهة تنزيهاً تاماً عن المادة.

ويستمر مفهوم الانفصال والاتصال في الأديان الابراهيمية الثلاثة، مع اتخاذه أبعاداً جديدة. الخطيئة هنا هي معصية الله. والخاطئ الأول هو الانسان الأول، آدم، الذي كان المؤمن الأول أيضاً، وكان في حال من النعمة الدائمة قبل أن يخطئ. وفي المسيحية صار آدم يرمز الى الانسان العتيق الساقط والمسيحُ الى الانسان الجديد الطاهر. وفي حين تنظر اليهودية الى خطيئة آدم كخطيئة للجنس البشري كله، يتحملها كل واحد من أفراده، ففي المسيحية والاسلام أن الناس كلهم معرضون للخطيئة وكلهم يخطئون، لكن الفرد وحده يتحمل مسؤولية خطيئته. ولئن وقعنا على مثل هذه النظرة عند النبي إرميا، إلا أنها لا تميز العهد القديم كله. وإذا كانت المادة، في أديان الهند، مصدر الدنس والشر والخطيئة وكان الخلاص انعتاقاً منها، فالحال ليست هكذا في التراث الابراهيمي. الدنَس هنا ليس في العالم المادي أو في الجسد،

بل في الانسان الذي يستخدم العالم والجسد للخير أو للشر. فالجسد، كما في قول بولس الرسول، يمكن أن يصير مسكناً للروح. والخلاص ليس خلاصاً من المادة، بل هو خلاص بها. وشرط الخلاص في هذه الأديان لا يختلف عنه في الأديان الاخرى. وهو، حسب التعبير القرآني، الايمان وعمل الصالحات.

وفي معظم الأديان كلام عن كائنات تسهّل للانسان طريق الخطيئة. هذه هي الأرواح الشريرة أو الشياطين. وفي المسيحية والاسلام كليهما أن الشيطان أو إبليس كان في الأصل ملاكاً، لكنه سقط بسبب معصيته لله، وما انفكَّ يعمل على مسرح العالم ليبعد الانسان عن الله. وقد رأينا أن الصينيين يعلقون على مداخل بيوتهم ديوكاً خشبية لطرد الشياطين، إذ أن صياح الديك مرتبط بشروق الشمس، بينما تظهر الأرواح الشريرة في الظلام. وفي كل الأديان يُرمَز الى الخير بالنور وإلى الشر بالظلام. وقد وقعنا في معتقدات السلاف على صراع بين النور والظلام، أي بين الاله الكريم الذي يمنح الانسان الغنى والشيطان الرجيم الذي يحاول سلبه كل شيء. ووجدنا مع التيوتونيين أن العمالقة، التي تجسد قوى الشر، صَرعت بالدِر إله النور. والقصة لا تقف عند هذا الحد، بل تضيف عنصراً اخرويّاً رائعاً يقول إن الغلبة سوف تكون لقوى الخير عند انتهاء العالم، فيعتَق بالدر من الموت وتقوم خليقة جديدة خالية من الدنس. وقد استفاضت الزردشتية في وصف الشيطان كمصدر للشر في الكون. وهو يقف بالمرصاد للروح القدس التي فاضت من الله. وتبلغ النزعة الاخروية ذروتها مع الزردشتية ثم مع المسيحية، حيث يُهزَم الشيطان في نهاية العالم وتكون الغلبة للخير، وتنهض سماء جديدة وأرض جديدة.

ولئن كانت الشياطين أو الأرواح الشريرة نموذج الانحراف والخطيئة، فالملائكة أو الأرواح الخيِّرة نموذج الطاعة والطهارة. وفي الانجيل والقرآن يكثر ذكر الملائكة. وما تسمّيه المسيحية «الروح القدس» يطلقه الإسلام على جبريل، رئيس الملائكة الذي حمل الوحي الى محمد. وفي مدرسة الماهايانا، التي تنتمي إليها غالبية البوذيين، دَور بارز للملائكة التي تسمع صلاة الإنسان وتنزل إلى الأرض لمساعدته في تحقيق الخلاص.

معظم الأديان صورت العالم والنفس البشرية كحقل صراع بين الخير والشر، ونظرت الى الإنسان كعامل حر في اختيار هذا أو ذاك. من هنا جاءت أفكار التوبة والغفران والثواب والعقاب والسماء والجحيم. وقد وقعنا على هذه الأفكار كلها في

الديانة المصرية القديمة، حيث وجدنا فكرة الميزان الذي يزن به اوزيريس أفعال الإنسان عند محاكمة روحه، فيرسل الأرواح الصالحة الى مملكة أو جنّة تخيِّم عليها السعادة الأبدية، ويرسل الأرواح الرديئة إلى جحيم لا تهدأ ناره. وجاء تصويرهم للجنة وللجحيم مادياً. وهذا النوع من التصور نجده في عدد من الأديان. حتى الأديان التي لم تعطِ وصفاً مادياً للحياة بعد الموت، حاول بعض أصحاب الخيال فيها أن يفعلوا هذا الأمر. هكذا تصدّى الشاعر الإيطالي دانتي (١٢٦٥-١٣٢١) لوصف الجنة والجحيم، وكذلك للمطهر الذي أدخله الكاثوليك ليكون في منزلة بين الاثنتين، في ملحمته الشهيرة «الكوميديا الإلهية». وفي الزردشتية واليهودية والإسلام طبقات للسماء كما للجحيم.

وربما اختلفت الأديان الهندية عن سواها في أنها جعلت الجحيم على هذه الأرض. فالعذاب هو في العودة المتكررة إلى الحياة والتلوث بالمادة والرضوخ لدولاب الزمن الذي هو مصدر الألم. وعقاب الخاطئ انتقال روحه إلى جسم أرضي آخر، أدنى قيمةً، ليس من الضروري أن يكون جسد إنسان. وفي حين تصورت الهندوسية خلاصاً أصغر يتجلى في عودة الشخص الذي حقق قسطاً غير وافٍ من تنقية النفس إلى وضع أفضل على هذه الأرض، فقد تلاقت مع البوذية في تصور الخلاص الأكبر والحقيقي على أنه الانعتاق الناجز من المادة والفناءُ التام في المطلق. وهذا يعني الانفصال الكامل عن الجسد وعدم العودة إلى الأرض ونهاية الصيرورة المؤلمة. وقد توخى مؤسس البوذية، غوتاما، ألا يعطي صورة واضحة للسماء خوفاً من أن يقع في تجريدات ومغالطات، كأن يضطر إلى إطلاق صفة الوجود أو عدم الوجود على حال النرفانا التي لا يعبَّر عنها بكلام. إلا أن البوذية اللاحقة تكلمت، كما الهندوسية، عن السماء التي سمّاها بعض البوذيين أرضاً طاهرة يحكمها أميتابا. ومهما يكن وصف السماء، فهي في كل الأديان حال من النعمة الدائمة. لذلك سُمّيت النعيم. وأينما كان هذا النعيم بعد الموت، فشرط دخوله هو الإيمان وفعل الصلاح في الحياة على هذه الأرض. وفي المسيحية أن الملكوت يبدأ هنا بإيمان يشبه الخميرة، أي ينطلق من داخل الإنسان، من قلب نقي ومتواضع. ويعتقد البوذيون أن التنور التام الذي حققه غوتاما في حياته كفل له الانعتاق من العودة وجعله يعيش النرفانا على هذه الأرض قبل موته.

وإذا كانت كل الأديان تقول ببقاء الروح بعد الموت، فقد نادى بعضها بقيامة الأجساد في اليوم الأخير. هذه العقيدة ظهرت بوضوح في اليهودية والمسيحية والإسلام، وقبلها في الزردشتية التي صَورت رحمةَ الله من السعة بحيث تلغي الجحيم، بعد غلبة الله على الشيطان، وتكبّر به الأرض كي تتَّسع للأجساد المبعوثة. وتكررت فكرة إلغاء الجحيم مع بعض اللاهوتيين المسيحيين الأوائل. ولئن كانت الروح، كما يقول الإسلام، كياناً يفوق الوصف («ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أُوتيتُم من العلم إلا قليلاً»، سورة الاسراء، ١٧: ٨٥)، فالجسد الذي يلبسه الإنسان في القيامة يفوق الوصف أيضاً. وقد تصورته المسيحية كياناً نورانياً لا يتسلط عليه الموت كما تسلط على الجسد الترابي المائت. ولكن لا معنى للقيامة الفردية ما لم يسترجع الشخص بعض وظائفه السابقة، كالفكر والذاكرة والخيال. وفي الهندوسية عقيدة متأخرة تقول إن يوماً يأتي تنحلّ فيه جميع الأرواح الفردية في براهمان، ثم تتجسد من جديد في نبات أو حيوان أو إنسان أو شيطان أو إله. وهذا يحدث في كل دورة من دورات الوجود، إذ يعاد تكوين الطبقات الاجتماعية ويعيد التاريخ نفسه. ومن عقائد الهندوس الاخروية واحدة تقول إن الاله فيشنو، الذي انحدر تسع مرات إلى الأرض راكباً طائر الغارودا، ما يزال له انحدار عاشر يأتي فيه ممتطياً جواداً أبيض وممتشقاً سيفاً من لهب، وذلك في نهاية الدورة الرابعة من عمر الأرض. وسوف يأتي ليخلص الأبرار ويهلك الأشرار.

١١، ٢. كل الأديان، إذاً، تجعل خلاص الإنسان في الإيمان وفعل الصلاح. لكن ثمة جانباً مهماً جداً من سعي الإنسان إلى الخلاص، يتجلى خارج الإيمان الذهني أو القلبي بعقيدة معينة والتقيد بقواعدها في السلوك والأخلاق. هذا الجانب يتناول مجموعة من الممارسات الدينية يُطلق عليها اسم الطقوس. وهناك جزء كبير من هذه الطقوس متعلق بالتطهر. الاغتسال بالماء، مثلاً، نجده في أديان كثيرة. الطهارة الجسدية هنا رمز لتنقية الروح. هذا ما يفعله الهندوس عندما يستحمون في نهر الغانج، والمسيحيون عند العماد الذي يليه المسح بالزيت، والمسلمون عند الوضوء. والنار لدى الزردشتيين هي كالماء لدى سواهم. وكلما كانت نار المعبد الزردشتي أقدم كان فعل رمادها التطهيري أكبر. ومن هذه الطقوس الصوم الذي يحصل في فترات معينة عند بعض الأديان. ففي الإسلام يحصل خلال شهر رمضان الذي تَنزَّل فيه القرآن، وهدفه

تنقية النفس مما يشوب فطرتها الصافية. ومن طقوس التطهر المناولة التي تعود إلى ما قبل المسيحية، والتي تلي التقدمة. وبعدما كانت التقدمة من الحيوان أو الثمار، كما رأينا في الديانة البعلية السورية، صارت في المسيحية رمزاً ينوب عن المسيح أو حضوراً سرّياً له: فالخبز يمثل جسده والخمر دمه. وهو، في نظر المؤمنين به، حَمَلُ الله الذي مات على الصليب لكي يرفع خطايا الناس. وتتويج الخدمة الالهية (القدّاس)، بالنسبة إلى المؤمن، يتم بالمناولة، أي بأكله من ذلك الخبز وشربه من ذلك الخمر طلباً لمغفرة الخطايا وسعياً إلى تأسيس عهد جديد في حياته، يخلع فيه الإنسان القديم، آدم، الذي سقط من الفردوس، ويلبس الإنسان الجديد، يسوع المسيح، الذي استعاد للإنسان فردوسه المفقود. والطواف الذي يحصل حول الكعبة خلال الحج إلى مكة يتم سبع مرات ويليه تقبيل الحجر الأسود كما كان يحصل قبل الإسلام. لكن الشبه هنا شكلي. فالمعنى الإسلامي للطواف، الذي يحصل في ذكرى الأضحى، أي التضحية التي كاد إبراهيم أن يصنعها بابنه إسحق إرضاءً لله، هو أن يضع المسلم كل شيء في حياته تحت يد الله، ويتقدم إليه بانسحاق وخشوع لتنقية حياته. هكذا تغدو الذبيحة، كما يقول داود في المزمور الحادي والخمسين، روحاً منسحقاً أمام الله الذي لا يخذل القلب المتخشع والمتواضع والتائب، وتصير وسيلة لنقاء القلب واستقامة الروح وتجديد النفس.

إلا أن ثمة خطراً كبيراً ملازماً للطقوس، هو ممارستها كأشكال خارجية بعيداً عن محتواها. وفي كل دين أفراد يمارسون الطقوس، إلى حد أو آخر، إما إعجاباً بشكلها وإما إرضاء للجماعة التي ينتمون اسمياً إليها، من غير إيمان بمعناها ووظيفتها في ضوء العقائد الدينية. وهناك من يمارسها تعوداً تكرارياً خالياً من المعنى. وفي حالات كهذه تتوقف الطقوس عن تأدية الدور الأصلي الذي وُجِدَت من أجله، وقد تغدو صنمية جامدة تهدد حياة صاحبها الروحية كما تهدد حياة الجماعة الدينية الصحيحة إذا اتسع نطاقها. وكم كان التعلق الشكلي الخارجي بالطقوس دافعاً إلى التعصب الديني واتخاذ موقف عداء أو انغلاق تجاه الأديان الاخرى. والحق أن جميع مؤسسي الأديان ومعلميها العظام ثاروا على الشكلية. ولنا في موقف المسيح من الفريسيين مثال صارخ على ذلك.

هل يكون العلاج في اعتماد عقيدة خالية من الطقوس؟ هذا من شأنه أن يجعل

الدين أقرب إلى الفلسفة. ولكن إذا كان الدين الخالي من الطقوس أمراً ممكناً على الاطلاق، فالعقائد ليست أكثر حظاً من الطقوس حيال خطر السقوط في الشكلية أو الانحراف. هذا يعني أنه لا يستحيل على امرئ من أي دين تكرار دستور الإيمان والصلوات الشخصية من غير أن يحيا بعمقٍ حياة الدين. وقد تبنّى المسيح قول إشَعياء النبي في مثل هؤلاء: «يقترب إليّ هذا الشعب بفمه ويكرّمني بشفتيه، وأما قلبه فمبتعدٌ عني بعيداً» (متّى ١٥: ٨). كما قال المسيح في هذا النطاق: «ليس كل من يقول يا رَبّ يا رَبّ يدخل ملكوت السموات، بل الذي يفعل إرادة أبي الذي في السموات» (متّى ٧: ٢١). إذاً، لا العقائد في ذاتها ولا الطقوس في ذاتها كفيلة بتحقيق الطهارة، لكنّ الإنسان الذي يمارس هذه العقائد والطقوس ممارسة كيانية صادقة هو الذي يجعلها فاعلة إيجاباً في حياته. وإذا كانت العقائد تقتصر على مخاطبة الجانب العقلي في الإنسان، فالطقوس، بما فيها من ترتيل وركوع وإنارة شمع وإحراق بخور وما إلى ذلك، تجعل الإنسان يشارك في عملية التنقية والتطهير بكل قواه النفسية وبملء كيانه. وقد أشار بعض اللاهوتيين المسيحيين إلى أن القدّاس، الذي يقدم عناصر العقيدة على نحو دراميّ، يثير مشاعر المشاركين كلها وينقّيها، كما كانت تفعل التراجيديا اليونانية في رأي أرسطو.

المهم أن تقوم العقائد والطقوس على أساس نفسي راسخ، فتنبع من الداخل، من القلب. والقلب ليس كياناً يختلف نوعاً عن العقل أو عن الإنسان الذي تجتمع فيه الوظائف العقلية والقلبية، بل يمثل الصدق والعمق والحرارة والاندفاع في الإيمان والعمل. وقد أشرنا إلى صلاة داود في المزامير: «قلباً نقيّاً اخلق فيّ يا ألله، وروحاً مستقيماً جَدِّد في أحشائي». والتمييز بين الداخل والخارج، بين الجوهر والشكل، ليس وقفاً على دين دون آخر، بل نجده في كل الأديان. وقد رأينا عند كونفوشيوس أن فعل الفضيلة غير التظاهر بالفضيلة، وأن الحياة الفاضلة هي ثمرة الروح لا ثمرة القَسر والقانون، بل أن المحبة تجعل القانون غير ضروري لأنها تدل الإنسان على الجوهر النبيل داخل ذاته، الذي هو أساس كل عمل صالح. ومن يسمع صوت ضميره ويعمل بمقتضاه هو الإنسان المتفوق الذي يفعل إرادة السماء. كما رأينا ثورة الأنبياء اليهود على الشكلية، أي انحطاط العقائد إلى اعتراف محض لفظي والطقوس إلى مغالاة أفقدتها معناها. وذهب إرميا إلى أن عبادة الهيكل ليست دليلاً على العمق الروحي أو

الصدق في الإيمان، وإلى أن جوهر الدين خميرة روحية في القلب. ونظر إلى عهد الخلاص على أنه ميثاق بين الله والفرد، محفور في صدور المؤمنين. واستمر المسيح في هذا التوجه نحو الداخل، فوجد أن كل مظاهر الدين لا تنفع إذا لم يكن القلب نقياً، «لأن من القلب تخرج أفكار شريرة: قتل، زنى، فسق، سرقة، شهادة زور، تجديف. هذه هي التي تنجِّس الإنسان. وأما الأكل بأيدٍ غير مغسولة فلا يُنَجِّس الإنسان» (متّى ١٥: ١٩-٢٠). وشَبّه الفريسيين، وهم من المغالين في الطقوس الشكلية، بالقبور: «هكذا أنتم أيضاً، من خارج تَظهرون للناس أبراراً، ولكنكم من داخل مشحونون رياءً وإثماً» (متّى ٢٣: ٢٨). وكما يأتي من الداخل كل عمل سيّئ، فمن الداخل أيضاً يأتي كل عمل صالح: «الإنسان الصالح من الكنز الصالح في القلب يُخرج الصالحات، والإنسان الشرير من الكنز الشرير يُخرج الشرور» (متّى ١٢: ٣٥). وإذا لم ينبع الكلام من القلب فهو كذب ورياء: «كيف تقدرون أن تتكلموا بالصالحات وأنتم أشرار؟ فإنه من فضلة القلب يتكلم الفم» (متّى ١٢: ٣٤). والإسلام أيضاً جَعل من نقاء القلب وصدقه أساساً لصحة الإيمان والعمل، ووَجد أن إدارة الوجه شرقاً أو غرباً ليواجه مكّة عند الصلاة لا تنطوي على أي صلاح في ذاتها - وإن كانت من الفروض الدينية - ما لم توجد التقوى في قلب من يصلّي. وعند السيخ أن الطقوس الخارجية تلهي طالب الخلاص عن الله، وأن وسيلة الخلاص هي التفكير الصادق والدائم في الله، مع تكرار اسمه والذوبان فيه. وقال ناناك إن الله في كل مكان، لكن الإنسان لن يجده في مكان إنْ لم يجده أولاً في قلبه.

١١، ٣. هذا كله يفضي بنا إلى موضوع الأخلاق. وارتباط الدين بالأخلاق وثيق جداً. وفي حين نجد أنظمة خُلقية فلسفية لا ترتكز على أساس ديني، فليس هناك أي دين من دون أخلاق. وإذا وضعنا العقائد الدينية المتعلقة بخَلق العالم ومصيره جانباً، فالباقي من الدين، وهو الجزء الأكبر، أخلاق. ولئن صح أن هدف الأخلاق غير الدينية تحقيق ازدهار المجتمع، فهدف الأخلاق الدينية تحقيق نقاء النفس الذي تذهب الأديان إلى أنه أساس كل رقيّ اجتماعي صحيح. هذا يعني النظر إلى الأخلاق الدينية في إطار مسألة الخطيئة والخلاص التي انطلقنا منها. والواجبات الخُلقية تكاد لا تختلف من دين إلى آخر. وربما كانت الوصايا العشر في العهد القديم من أفضل التعابير عنها. وعدد هذه الوصايا غير مهم. فقد تُدمَج لتصير أقل كما في بعض

الأديان، أو تفصّل لتصير أكثر كما في أديان اخرى. وما ذكرُها في الكتابات المقدسة إلا من قبيل إعطاء أمثلة عنها وعما هو في فطرة الإنسان أو ضميره. ويعبّر بولس الرسول خير تعبير عن هذا الأمر عندما يقول إن «الامم الذين ليس عندهم الناموس، متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء... ناموس لأنفسهم»، وهم «يُظهرون عمل الناموس مكتوباً في قلوبهم» (رومية ٢: ١٤ - ١٥).

والواضح أن الأديان تجعل العمل مختبَراً للإيمان. ففي المسيحية أن من يكتفي بالإيمان أن الله واحد لن يزيد فضله على فضل الشياطين الذين «يؤمنون ويقشعرّون. ولكن هل تريد أن تعلم، أيها الإنسان الباطل، أن الإيمان بدون أعمال ميت؟» (يعقوب ٢: ١٩ - ٢٠). وفي الإسلام أن الله «خَلق الموت والحياة ليبلوكم أيُّكم أحسن عملاً» (سورة المُلك، ٦٧: ٢). ولخص المسيح رسالة الناموس كلها في وصيتين: «تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك»، و«تحب قريبك كنفسك» (متّى ٢٢: ٣٧ و ٣٩). والقريب هو الآخر أياً كان. وإذا كانت قواعد الأخلاق مجموعة من النواهي والأوامر، فقد عبّر كونفوشيوس عن النواهي بقوله: «لا تفعلوا بالناس ما لا تريدون أن يفعلوه بكم»، وعبّر المسيح عن الأوامر بقوله: «ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم». فالأخلاق عمل، والعمل يقوم بين أشخاص. لذلك قال النبي محمد إن الدين هو المعاملة. وكما جَعلت الأديان كلها القلبَ أساساً للإيمان، هكذا جعلته أساساً للعمل أيضاً لئلا يسقط العمل في الشكلية هو الآخر. من هنا جعل المسيح من المحبة ومحمد من الرحمة أساساً لكل عمل صالح. وإذا كان العمل تعاملاً، فالتعامل المبني على المحبة يقتضي الاعتراف بقيمة الإنسان واحترام كرامته. هذا مبدأ قائم في كل الأديان. وقد عبّر عنه كونفوشيوس باعتباره الفضيلة الحقّة في ممارسة الحس الإنساني، أي الاعتراف بقيمة كل إنسان مهما كانت رتبته أو وضعه، وفي السلوك العَطوف نحو إخوتنا في الإنسانية لأن لكل فرد هذه القيمة.

ولكن هل يستطيع المرء أن يتصرف على الدوام بدافع المحبة والرحمة؟ هل يقدر أن يبقى طوال الوقت في هذه الحال من نقاء النفس؟ وهل الأخلاق التي تقتضيها الأديان هي، حسب تعبير بعض مدارس الفلسفة الخُلقية، أخلاق أبطال وقديسين تتجاوز طاقة الإنسان العادي؟ إن حياتنا تكون على هيئة المثال الذي نضعه لأنفسنا.

وإذا كان الأمر متعلقاً بالدين، فلماذا لا نسعى إلى أن نكون كالأبطال على الأقل، فنبذل أقصى ما في طاقتنا، وإنْ لم نستطع بلوغ مستوى القديسين؟ صحيح أن الرسالات الدينية أخذت الجانب الإلهي من الإنسان في الاعتبار، لكنها أخذت ضعفه وقابليته للسقوط في الاعتبار أيضاً. فهو معرَّض على الدوام للوقوع في الخطيئة، والله هناك ليغفر له خطاياه إذا كان صادقاً في توبته. ولكن لا يجوز أن يستغل الإنسان ضعفه ليمتحن عفو الله إذا كان قادراً في موقف معين على اتّباع الجزء الأعلى من نفسه. وإذا كان التطهر من الخطيئة وتحقيق خلاص النفس أعلى واجب خُلقي في الأديان، فالبقاء في هذه الحال أهم جزء من تحقيقها. من هنا يقول بولس الرسول: «أنبقى في الخطيئة لكي تكثر النعمة؟ حاشا. نحن الذين متنا عن الخطيئة، كيف نعيش بعد فيها؟» (رومية ٦: ١ - ٢).

ولئن كانت المعاملة مفروضة على الإنسان بطبيعة وجوده الاجتماعي، مما يعني أن العمل، أي الجانب الخُلقي، محكّ دائم للحياة الدينية، فقد وَجد بعضهم في التأمل، وأحياناً في الانعزال عن العالم، أفضل ما يستطيعه المرء كي يعيش حياة الدين في أعلى مستوياتها. كما رأوا في هذا المنحى الصوفي خير ضمان للحفاظ على نقاء النفس وخلاصها. هكذا وَجدت الهندوسية في المعرفة، أي الإيمان حسب مصطَلحها، وفي العمل الصالح طريقَين للخلاص، لكنها وجدت في حياة التكريس والقداسة طريقاً أعظم للخلاص. ووجدت الجاينية، وهي ديانة رهبانية، هذا الطريق في النسك الصارم وقهر الجسد. حتى الأديان التي لا تجعل من اعتزال العالم شرطاً للخلاص وُجد فيها اناس اعتزلوا العالم كطريقة لتنقية الذات وحفظها في حال النقاء. هذا هو هدف الرهبان في المسيحية والمتصوفين في الإسلام. ولئن لم يكن الاعتزال الرهباني شرطاً تفرضه العقيدة للخلاص، فلا شك أنه شأن نفسي يتلاقى عنده أصحاب النزعة النسكيّة من بوذيين ومسيحيين ومسلمين وسواهم على اختلاف عقائدهم. هذا يعني أن التصوف لا يعطي الدين بالضرورة بعداً عقائدياً، على الرغم من العمق الروحي الذي قد نقع عليه في بعض الكتابات الصوفية، إذ أن العقيدة يمكن أن تستقيم مع اعتزال العالم أو بدونه. ولا يمكن أن يجعل أحد من هذا الاعتزال مبدأ عاماً. ولكن ربما كان الشبه النفسي بين المعلّم البوذي بوديدارما الذي أمضى تسع سنوات يتأمل ووجهه متجه إلى حائط والقديس المسيحي سمعان العمودي الذي

صرف حياته كلها فوق عمود وهو يتأمل أيضاً أقوى كثيراً من الاختلاف العقائدي بينهما، مهما كان محتوى التأمل. ولكن سواء أحصلَ التأمل «في العالم» حيث غالبية المؤمنين أم «خارج العالم» حيث الرهبان والمتصوفون، فهدفه الخلاص الفردي والبقاء ما أمكن في حال النعمة. والخلاص في الدين شأن فردي أولاً، لأن «كل واحد منا سيعطي عن نفسه حساباً لله» حسب قول بولس الرسول (رومية ١٤: ١٢)، ولأنه أمام عرش الله «لا يَجزي والدٌ عن ولده ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً» حسب القرآن (سورة لقمان، ٣١: ٣٣).

إلا أن من يحقق الخلاص لنفسه يحق له أن يعلّم الآخرين سبل الخلاص. والعهد الجديد يشدد كثيراً على أن يكون معلمو الأخلاق قدوةً للآخرين في أخلاقهم. من هنا يقول المسيح: «لماذا تنظر القذى الذي في عين أخيك، وأما الخشبة التي في عينك فلا تفطن لها؟ أم كيف تقول لأخيك دعني أُخرج القذى من عينك، وها الخشبة في عينك؟ يا مرائي، أخرِج الخشبة أولاً من عينك، وحينئذٍ تبصر جيداً أن تخرج القذى من عين أخيك» (متّى ٧: ٣ - ٥). وقصّة يسوع مع الكتبة والفريسيين الذين أرادوا رجم الزانية حسب شريعة موسى معروفة. فعلى رغم اعتباره الزنى خطيئة، قال لليهود: «من كان منكم بلا خطيئة فليَرمِها أولاً بحجر» (يوحنّا ٨: ٧). ويقول بولس الرسول: «فأنتَ إذاً الذي تعلّم غيرك، ألستَ تعلّم نفسك؟ الذي تكرز أن لا يُسرَق، أتَسرق؟ الذي تقول أن لا يُزنى، أتَزني؟» (رومية ٢: ٢١ - ٢٢).

١١، ٤. لكن من ذا الذي حقق نقاء وطهارة وخلاصاً في نفسه أكثر مما فعل مؤسسو الأديان؟ من هنا كان مؤسس الدين، سواء أسُمّي نبياً أم رسولاً أم ربّاً أم سيداً، معلّماً للأخلاق بامتياز، لأنه يعلم الناس بالكلام وبالقدوة في آن معاً. لا بل كان المثال الأعلى الذي يضعه الدين للإنسان كي يحقق ذاته بمحاكاته والتحلّي بأخلاقه. إن كل إنسان حر في اختيار الأخلاق الدينية أو في عدم اختيارها. لكن الذي يختار الدين يختار معه نظامه الخُلقي، وإلا كان انتماؤه اسمياً أو سطحياً. والأخلاق الدينية تكون أخلاق أبطال وقديسين أو لا تكون. وماذا يضير الإنسان إذا كان المثال الأعلى الذي يريد محاكاته مثالاً عالياً حقاً؟ إن حياة الدين أو الحياة في الدين هي، حسب أصحاب الرسالات وشارحيها، أغنى حياة ممكنة للإنسان وأكملها وأجملها. وهل هناك حياة أكثر غنىً وامتلاءً من أن يحاول المرء أن يرتفع إلى ملء قامة الأبطال والقديسين؟ وفي

هذا يقول الرسول بطرس في رسالته الاولى (١: ١٥): «بل نظير القدّوس الذي دعاكم، كونوا أنتم أيضاً قديسين في كل سيرة».

وإذا استعرضنا حياة المؤسسين في كل الأديان التي عالجناها، لوجدنا فيها المثال الخُلقي الأعلى المطلوب من الأتباع تقليده. في الهندوسية نلاحظ حلول المعلمين والقديسين محل المؤسسين. ففي الفيدا والاوبانيشاد نجد كلاماً عن آلهة كثيرين وعن الحقيقة المطلقة براهمان، لكننا لا نجد كلاماً عن نبي أو رسول. ولكن لنذكر أن الاوبانيشاد مجموعة شروح على البراهمانيّات، وهي الكتابات التي وضعها رجال الدين لتعليم المبتدئين المزمعين على دخول الكهنوت مبادئ دينهم. وقد نظر الهنود إلى رجال الدين عندهم نظرة إجلال وتقديس، واعتبروا أن أعظم مكافأة للمرء على أفعاله الصالحة هي العودة إلى الحياة، إذا كان لا بد من عودة، في طبقة البراهمانيين أو رجال الدين التي نظروا إليها كأعلى طبقة بشرية. وفي وقت لاحق نشأت عند الهندوس رتبة القديسين التي استمرت من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر. وهؤلاء جماعة من المتصوفين الذين يُظن أنهم حققوا درجة رفيعة من الخلاص عبر الطقوس التي مارسوها لإهانة الجسد، كالنوم على أسرّة من مسامير. وكانوا يسيرون في الشوارع شبه عراة وهم يرتلون أناشيد تعكس حرارة الإيمان، ويتبعهم الناس جامعين غبار أقدامهم. وربما كان أقرب ما في الهندوسية إلى الرسول في بقية الأديان المحارِب آرجونا، بطل الغيتا الذي يملي عليه الإله كريشنا رسالته. وقد رأينا أن الغيتا هي أحَب الكتب الدينية إلى قلوب الهندوس. هناك يطرح آرجونا على كريشنا كل أنواع الأسئلة، ويأتيه الجواب عنها. لكن أهم ما يميز موقف آرجونا هو الاستسلام التام للأوامر الإلهية، الأمر الذي يشير إلى أنه تخلص من وهم الذاتية والمادية، وربط نفسه بالحقيقة المطلقة التي تنتمي إليها، ألا وهي براهمان. هذا يعني أن آرجونا أعطى قلبه للمطلق الذي تجلى له في صورة كريشنا، متعلقاً به بكل إيمانه ومحبته وإجلاله، وجاعلاً منه ملاذه الوحيد لإعتاق نفسه من كل الآثام والقيود التي تكبلها. هكذا أصبح مثالاً أعلى يجدر بالآخرين محاكاته لتحقيق الخلاص في نفوسهم أيضاً.

وكما اختبر آرجونا النور الإلهي وتَنور به، هكذا حصل مع ماهافيرا مؤسس الجاينية وغوتاما مؤسس البوذية. وفي حين طلب الوحي إلى آرجونا أن يحقق تنوّره وهو ضمن طبقته، أي طبقة الامراء والمحاربين، فقد طلب إلى الآخرَين هجر قصرَي

والدَيهما الملكيَّين ونَذْر حياة الفقر والتواضع كشرط للحصول على التنوّر وتعليم الناس. ولكن أيَكون في هذا وحيٌ يناقض وحياً؟ ليس من الضروري أن نصل إلى هذه النتيجة إذا أدركنا أن الخلاص الذي تدعو إليه الأديان هو أمر متاح لكل الناس، للملوك والعامّة جميعاً. من هنا كان إبقاء آرجونا ضمن طبقته تأكيداً على هذه الحقيقة، فيما كان سلخ ماهافيرا وغوتاما عن طبقتيهما تكريساً للدور التعليمي المباشر الذي أُوكل إليهما ولم يوكَل إلى آرجونا. فقد كان هذا معلماً بالقدوة فقط، أما هما فكانا معلمَين بالقدوة وبالمهنة معاً. واعتزل ماهافيرا العالم وهو في الثلاثين، متخلياً عن كل مقتنياته وناشداً حياةً متواضعة. وبلغ من إجلال أتباعه له أنهم ألّفوا روايات عن أصله الإلهي، فقالوا إنه نزل من السماء ليدخل رحم امرأة. والشيء نفسه حصل بالنسبة إلى غوتاما الذي قيل أيضاً إنه هجر زوجته وطفله، وإن الشيطان جربه ولم يستطع أن يغويه البتة. ومن صفات تنوّره المحبة والعطف على كل الكائنات. ولا يصير المرء بوذياً كاملاً إلا إذا حقق التنور على غرار البوذا، أي إذا صار هو نفسه بوذا وضمن عدم العودة إلى هذا العالم.

وإذا انتقلنا إلى أديان الصين واليابان، لوجدنا أن الطاويين ألّهوا لاوتسو وجمعوا حوله عدداً من الصحب السماويين لما حملت سيرته من فضائل خارقة. وبات أتباع كونفوشيوس ينظرون إلى معلمهم كما لو كان ابن السماء. واشتدت هذه النزعة بعد دخول البوذية الصين، فرُفع ذلك الإنسان المتفوق الكامل إلى مقام إله، ونُسبت إليه المعجزات، وأُقيمت له المعابد والتماثيل. وفي اليابان عزَت ديانة الشينتو كل الفضائل إلى الأمبراطور الذي اعتبرته إلهاً في جسد إنسان بما أنه سليل أماتيراسو إلهة الشمس. ويسعى اليابانيون إلى شفاعة الآلهة المحلية وأرواح الأسلاف لما يجدونه فيها من قداسة يحاولون محاكاتها. ووجد أحد مفكريهم الدينيين المحدَثين (موتوري) أن فطرة بني قومه السليمة تغنيهم عن القوانين الخُلقية المكتوبة، فيما رأى مفكر آخر (مونيتادا) أن تأمل الإنسان العميق في الامور المقدسة يكشف له طبيعة العلاقة بين الإلهي والإنساني ويتيح له تحقيق الالوهة في نفسه.

زردشت أيضاً ترك عائلته واعتزل العالم. وحصلت له خبرة روحية إذ انخطف إلى الحضرة الإلهية حيث رأى آهورا مازدا على العرش محاطاً بالملائكة. وانبعث نور عظيم بهره فلم يبصر حتى خياله. إذ ذاك تلقّى الرسالة الإلهية. ولما أزمع على نشرها

خضع لتجربة من الروح الرديء أو الشيطان الذي حاول أن يغريه لطرح الدين الحق جانباً. إلا أن زردشت كان من الفضيلة بحيث تغلب على إغراءات الشيطان، وثابر في نشر الرسالة حتى صار المثال الأعلى لأتباعه الذين أعطوه لقب راعي الفقراء، ورفعوه إلى مقام الآلهة بعد موته. موسى كذلك حقق في نفسه كمال الفضيلة حتى صار وسيطاً بين الله وشعبه. وحصلت له خبرة التطهر بعد اعتزاله في الجبل المقدس. وتجلى له الله في عليقة يشتعل فيها النور اشتعالاً من غير أن تحترق. وراح يطرح على الله الأسئلة والله يكلّمه. ثم واجه ما يمكن أن يسمى صراعاً مع الشيطان عندما وجد شعبه يعبد صنماً من ذهب. لكنه تغلب على التجربة بقوة. وكلما سقط اليهود في الصنمية، كان يظهر بينهم نبيّ يسعى إلى تحطيم عجل الذهب في نفوسهم ويعيد توجيههم إلى الطريق القويم. هكذا صار موسى والأنبياء مثالهم الأعلى الذي يجدر بهم احتذاؤه.

أما يسوع فكان من طبيعة الله، بل الله متجسداً في نظر أتباعه، واجتمع في شخصه كمال الإنسانية وكمال الألوهة. وقبل مباشرة مهمته التعليمية وهو في نحو الثلاثين مثل سائر أصحاب الرسالات الدينية، اعتزل في البرّية وصام وصلى وكانت له، هو الآخر، تجربة مع الشيطان. وكان من الطبيعي أن يَخذل الشيطان. ثم اعتمد في نهر الاردن على يد يوحنا المعمدان، وبدأ تعليم الناس. وصار الاعتماد على اسم المسيح تعهداً بخَلع الإنسان القديم ولبس الإنسان الجديد. ولم يكن المسيح، حسب لاهوت الكنيسة الاولى، في حاجة إلى التطهر إذ كان طاهراً. لكنه مارس أفعالاً مثل الصوم والعماد لكي يكون قدوة للناس في كل شيء. والحق أن خلاصة الأخلاق المسيحية هي أن يقتدي المرء بالمسيح، فيعيش بطهارة مثله، ويحمل صليب العذاب عنه وعن الآخرين من دون أن يهرب منه، مؤمناً أن وراء الموت على هذا الصليب قيامة.

ويأتي دور محمد، نبي الرحمة، الذي ميزه الله واصطفاه نبياً ورسولاً. واختبر محمد أيضاً الوقوف في الحضرة والنور الإلهي. وعندما بدأ يتلقى الوحي شك في نفسه وخشي أن يكون من الكهان الذين يمارسون العرافة. إلا أنه لم يسقط في التجربة هو الآخر، بل قبل المهمة وصار متلقّياً للوَحي الإلهي. وعلى رغم أن محمداً إنسان كبقية الناس من حيث طبيعته القابلة للخطيئة والسقوط، إلا أنه لم يسقط في

الخطيئة، بل اتحد مع الله بالإرادة وعملَ مشيئته كاملةً. لذلك صار مثال الإنسان الكامل الذي ينبغي على المؤمنين الاقتداء به. وقد نظر أحد المتصوفين المسلمين، وهو ابن عربي، إلى نفسه على أنه خاتم الأولياء، ظناً أنه نجح في التمثل بمحمد الذي هو خاتم الأنبياء.

ونجد في كل دين فئة يدعى أفرادها التلاميذ أو الرسل أو الصحابة. هؤلاء يرافقون المؤسس بعد أن يختارهم أو يختاروه، ويتعرفون إليه عن كثب حتى يصير في إمكانهم متابعة رسالته ونشرها على الملأ. ومنهم من كان أقرب الناس إلى المؤسس من غير أن يرافقه أو يعاصره. وكم من دين وَجد في أحد هؤلاء من صار بمثابة مؤسسه الثاني. ففي الطاويّة تشوانغ تسو، وفي الكونفوشيوسية منسيوس، وفي المسيحية بولس.

١١، ٥. من صفوف هؤلاء ومن سواهم قامت جماعة هي القديسون أو الأولياء. هؤلاء نجدهم أيضاً في كل الأديان، وإنْ كانوا، في أحيان كثيرة، ينتمون إلى جانب الدين «الشعبي» أكثر من انتمائهم إلى جانبه «الرسمي». ولئن كان التلميذ هو الذي يختار هذا الدور لنفسه، فالقداسة ليست دوراً من هذا النوع على الإطلاق. والقديس لا يَعرف نفسه هكذا، بل يرفعه الناس ـ وربما رفعته المؤسسة أيضاً ـ إلى هذا المقام. وطالما نَسجت المخيلة الشعبية، المدعومة أحياناً ببعض الوقائع والشواهد، روايات عن أعمال خارقة حققها القديسون، أهمها شفاء المرضى. ومع أننا نقع في عدد من سيَر القديسين على تفاصيل تحرِّك الكيان البشري من أعماقه وتجعل من هؤلاء الأشخاص مثُلاً عليا لا تقلّ عن أمثلة معلميهم، إلا أننا نجد بين الروايات المنسوجة عن بعضهم خوارق كثيرة لا تخدم قضية الدين، بل هي أشبه بالخرافات منها بالقصص التي تبني النفوس وتجعلها أجمل وأكمل وأقرب إلى القداسة. ولكم وقفت هذه الخرافات، والتعصب الذي يلازمها إجمالاً، في طريق الدين الصحيح.

ولكن لماذا يلجأ بعض المؤمنين إلى القديسين، فيطلبون شفاعتهم ويكرّمون مزاراتهم ويحتفلون بأعيادهم؟ إن الإسلام يرفض فكرة شفاعة الأولياء تبعاً لرفضه مبدأ الوساطة بين الانسان والله. وقد رأينا أن الوهابيين لم يكتفوا بهدم مقامات الأولياء، بل عمدوا إلى إزالة الشاهدات عن أضرحة الصحابة. لكن هذا لا ينفي وجود مقامات للأولياء في أمكنة إسلامية كثيرة، ما يزال الناس يقصدونها بالأُلوف تكريماً وتبركاً. وربما كانت الهندوسية والبوذية أكثر الأديان تعلقاً بالقديسين. ومهما يكن الأمر،

فالجواب عن سؤالنا هو أن الناس يطلبون مساعدة القديسين ليس فقط لإيمانهم أن الله يستجيب للقديسين الذين هم، في اعتقاد طالبي المساعدة الخطاة، أدنى إلى قلب الله منهم، بل لأن القديس، في الوقت نفسه، أقرب إلى الإنسان لأنه كان إنساناً مثله قبل أن يحقق القداسة، وظل إنساناً بعد تحقيقها، في حين أن الله الكلي القداسة ومؤسس الدين، الذي هو صفيّ الله، أبعد عن إنسانيتنا المحدودة من القديس.

والمقدَّس في الدين ليس القديسين فحسب. بل قد يكون أيُّ شيء مقدساً إذا كانت له صفة خارقة تتجاوز العادي، أو إذا رمزَ إلى قوة خارقة. ونقع في الأديان على كائنات مقدسة من حيوان أو نبات أو جماد، وأمكنة مقدسة من أنهار أو جبال أو كهوف أو هياكل، وأزمنة مقدسة كأيام الصوم والأعياد ويوم تقديس الرب والأشهُر الحرُم، ومواد مقدسة من نار أو ماء أو خمر أو زيت أو خبز، وفن مقدس من تماثيل ورسوم وألحان وإنشاد، وكتابات مقدسة تسجل الوحي الإلهي. ولا لزوم لتكرار كل أسماء المقدسات التي وردت في الفصول السابقة، كالأمكنة التي يقصدها الناس تبركاً أو الأزمنة التي يمارسون طقوس التطهر الخاصة خلالها. وسواء أكان المقدَّس نهر الغانج الذي يحج الهندوس إليه، أم شجرة البو التي أدرك غوتاما التنوّر تحتها، أم مدينة مكة المكرمة التي شهدت بداية هبوط الوحي على محمد، أم شهر رمضان الذي يصوم المسلمون خلاله، أم مدينة بيت لحم التي ولد يسوع فيها أم اورشليم حيث صُلب وقام، أم النار التي يحرقها الزردشتيون في هياكلهم، أم كتاب الغرانث الذي يعامله السيخ كإله ـ فالمؤمنون يقفون موقف إجلال ورهبة وخشوع حيال مقدساتهم. وهذه الرعدة التي تلازم وقوف الإنسان أمام المقدس آتية من إدراك المسافة التي تفصلنا عنه، أي إدراك محدوديتنا إزاء لانهائيته ودنسنا إزاء طهارته وسقوطنا إزاء صلاحه. من هنا ترِد هذه العبارات خلال عملية المناولة عند المسيحيين: «ها أنذا أسعى إلى الشركة الإلهية، فلا تحرقني، يا جابلي، بالمساهَمة، لأنك نار تحرق غير المستحقين»... «ارهبْ أيها الإنسان عند نظرك الدم المؤلِّه، لأنه جمرة تحرق غير المستحقّين»... «في بهاء قديسيك كيف أدخل أنا غير المستحق؟»... «أيها السيد المحب البشر، لا تصِر لي هذه القدسات لمحاكمة من تلقاء عدم استحقاقي، بل لتطهير النفس والجسد».

والمقدسات ليست مقدسة في ذاتها ومن ذاتها، بل هي مقدسة بمقدار ارتباطها بمصدر قداسة، أي بالله في التحليل الأخير: «ليس قدّوسٌ سواك يا ألله». أما لماذا يتخذ

الناس في كل الأديان مقدسات لهم، فلأن المنظور والملموس هو وسيلة أو معبر للتقرب إلى غير المنظور وغير الملموس. إنه رمز. لكنه رمز يجعل المقدس أقرب إلى إنسانيتنا وأكثر شخصيةً وعطفاً ومعنىً. وهناك خطر دائم في أن يفصل المرء الرمز عما يرمز إليه، فيقدس الجبل أو النهر أو الحجر في ذاته، وينسى مصدر قداسته ومعناها. وكأنما المجمع المسيحي السابع الذي انعقد في نيقية عام ٧٨٧ دفاعاً عن الأيقونات تكلم باسم الأديان كلها حين اعتبر الرموز الدينية، كالأيقونات والرسوم والصلبان والأناجيل، مقدسة لا من حيث هي خشب أو حجر أو معدن أو لون أو ورق، بل لأن ما ترمز إليه مقدس، وقال إنها تستحق الاجلال لأنها تؤدي هذه الوظيفة الجليلة، لكنها لا تستحق العبادة التي هي لله وحده.

هذا هو الدين، إذاً: سعي دائم إلى تحقيق القداسة في الذات الفردية، اقتداءً بمؤسسي الأديان ومعلميها. وإذا كان الواجب، في نطاق الأخلاق، يفترض الممكن، فالإنسان لا يستطيع تحقيق القداسة إلا لأن في طبيعته ما يربطه بالقداسة. فهو يحاول تحقيقه بالفعل لأنه لديه بالقوة. هكذا يعتقد البوذيون أن لكل شخص طبيعة البوذا قبل أن يضعوا له التنوّر شرطاً لتحقيق كمال إنسانيته وهدفاً لحياته الخُلقية ـ الدينية. كما يعتقد المسيحيون أن للطبيعة الإنسانية جانباً إلهياً قبل أن يجعلوا من التأله أعلى هدف للإنسان في نطاق حياته الخُلقية ـ الدينية. وفي اعتقاد المسلمين أن الإنسان خليفة الله على الأرض. وقد عبَّر كل دين عن هذه الحقيقة بطريقته الخاصة. وفي أي حال، الدين يطلب من الإنسان أعلى ما فيه، أي طبيعته الإلهية التي ينبغي عليه أن يكتشفها ويتصرف وفقاً لها. وهذا يعود بنا إلى حيث بدأنا، أعني مسألة الانفصال والاتصال. فالإنسان يخطئ عندما يكتفي بذاته، أي عندما يتوهّم أن ذاته الفردية هي الحقيقة القصوى. ومعنى هذا أن أكبر خطيئة، في الأديان كلها، هي تأليه الذات. ولكن ما هي تلك الحقيقة المطلقة التي تكلمت عنها كل الأديان، والتي يُظن أنها محور الدين؟

١١، ٦. الجواب هو: الله أو الآلهة. وفي الأديان التي بحثناها، سمعنا في عدد منها كلاماً عن آلهة عدة، وفي عدد آخر كلاماً عن إله واحد. ففي أديان الحضارات القديمة، السورية والسومرية والأكادية والبابلية والمصرية والاغريقية والرومانية والاوروبية، وجدنا عدداً كبيراً من الآلهة. والشيء نفسه يمكن أن يقال على بعض الأديان الرئيسية الحية، وأهمها الهندوسية والشينتو. وكل من الآلهة في دين معين يمثل

قوة ضرورية لتسيير شؤون العالم ويحمل مقداراً من القداسة. لكننا وجدنا في هذه الأديان عينها ما يشير بقوة نحو التوحيد إنْ لم يكن توحيداً صريحاً. ففي الأديان القديمة يبرز مردوخ عند البابليين كإله مميز: فهو صَرع التنين ثم خلق العالم والإنسان. وعند المصريين يبرز اوزيريس ثم آتون كإله واحد، خالق كل شيء وحافظ الخليقة. وعند اليونانيين يبرز زفس إلهاً فوق الآلهة جميعاً، ومن مسؤولياته الثواب والعقاب والعدالة الكونية. وعند الرومان يأخذ هذا الإله اسم جوبيتر، وهو يَمنح النور ويقرر مصائر الناس. وعند التيوتونيين تتجلى هذه الوظائف في اودين، رب أرباب السماء. ولديهم قصة رائعة عن عملية الخَلق، لا تختلف كثيراً عما نسبه اليابانيون إلى إلههم إيزاناغي وعما رواه الصينيون حول الإنسان الأول المتفوق الذي صنع العالم. وليس غريباً أن يكون الإله المميز، إجمالاً، إله الشمس. فالشمس مصدر النور الذي يرمز إلى الخير، وهو نقيض الظلام أو الشر.

وفي كتب الهندوس المقدسة ما يشير بقوة إلى التوحيد. وكتاب الفيدا نفسه، الذي يحوي عيون الشعر في وصف الآلهة ومديحها، يتحدث عن خالق العالم، فيقول: «إنه واحد. ولكن يسمّونه إيندرا، ميترا، فارونا، آغني...». والشيء نفسه نجده في البراهمانيات والاوبانيشاد، حيث يكثر الكلام عن براهمان، الحقيقة الواحدة المطلقة التي تحوي كل شيء وتقوم وراء الادراك الحسي. هذه الحقيقة هي الكيان الوحيد الذي يمكن القول بأنه موجود في ذاته أو موجود حقاً. وليس هناك محاولة لوصف براهمان بدقّة لأنه يفوق الوصف. لكنه خالد، مدرِك، عاقل، كلي الحضور، خالق هذا الكون وحارسه وحاكمه. والنفس (آتمان) من طبيعته. ويتكرر وصف براهمان في الغيتا: فهو الكائن الأسمى الذي ينتشر في كل الموجودات، وهو خالق العالم ومصدر كل شيء وكل معرفة، وهو موضوع العبادة. وقد دافعَ كل المصلحين الدينيين الهندوس، كما رأينا، عن التوحيد، ولم ينظروا إلى الهندوسية إلا كديانة توحيدية بدءاً من أقدم كتبها، الفيدا.

ونقع على المنحى التوحيدي عينه لدى المفكرين الدينيين المحدَثين في الشينتو. فقد رأى بونجيرو، الذي عاش في القرن التاسع عشر، أن الله واحد وخيّر، وهو الخالق المتعالي الذي يجب أن تُرفع إليه الصلاة من قلب مفعم بالإيمان. وشدد بونجيرو على إمكان الاتصال المباشر بالله عبر الخبرة الدينية. وكان مونيتادا، في القرن الثامن عشر،

نادى بالروح الكونية الكبرى والاخوّة بين البشر، كما قال بالخبرة الدينية القائمة على التأمل والمؤدية إلى تحقيق الالوهة في الذات. وما كلام الأديان الصينية عن الطاو، أو النظام الكوني، سوى تأكيد على مبدأ أزلي واحد هو الحقيقة القصوى المطلقة. وهدف الحياة الفردية والاجتماعية، في رأيهم، تحقيق الاتحاد التام مع هذه الحقيقة. وإذا انطلقنا من مسألة الانفصال والاتصال للوصول إلى الالوهة، فمآلنا المنطقي هو التوحيد، لا التعدد. فالذوات الفردية جاءت من حقيقة أزلية واحدة وليس من حقائق متعددة. والنفس البشرية تحقق خلاصها عبر إعادة اتصالها بهذه الحقيقة.

هذا الكلام عن مبدأ مطلق، تنتمي إليه الذات الفردية ولا يجوز أن تبقى منفصلة عنه إذا هي شاءت تحقيق النقاء أو الخلاص، نجده على الأخص في أديان الهند والصين. وربما اتخذ أقوى تعبير في البوذية التي تجنبت، خصوصاً في صيغتها القديمة المعروفة باسم الثيرافادا أو الهينايانا، الكلام عن آلهة أو حتى عن إله، إلى حد إقدام بعض علماء الدين على وصفها بالتشكيك حيناً وبالالحاد حيناً آخر. فهي، في نظر بعضهم، دين بلا إله. وحتى عندما كثر الكلام عن آلهة أو بوديساتفا أو ملائكة مع البوذية اللاحقة (الماهايانا)، ظل المبدأ غير المادي هو الحقيقة الأزلية المطلقة الواحدة التي انفصلت الذات الفردية عنها والتي لا تجد خلاصها إلا فيها.

إلا أن هذا الضرب من التوحيد لم يَرُق بعض المفكرين الدينيين الذين ينسبون أنفسهم إلى التوحيدية الصريحة المغالية. ففي رأيهم أن الإله الواحد الذي يمكن أن تنادي به هذه الأديان يختلف عن الإله الواحد في الأديان الابراهيمية الثلاثة. فالله، حسب نظرتهم، إله شخصي في اليهودية والمسيحية والإسلام، لكنه، في أفضل حالاته، مبدأ مجرد في الأديان التعددية التي قد تدّعي التوحيد أو يُنسَب إليها. وهذا الإله ـ المبدأ أو الإله ـ الصانع، الذي نجده في أديان الهند والصين والذي تكلم عنه أفلاطون وأرسطو، جعل المفكر الفرنسي بليز باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) يطلق صرخته الشهيرة القائلة بأنه يريد «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب وليس إله الفلاسفة».

ولكن ما معنى الاله الشخصي؟ أليس هو الاله الخالق، الذي يرفع إليه المؤمنون الصلاة فيستجيب لهم، والذي يكافئهم على الخير ويعاقبهم على الشر؟ صحيح أن نوع اللغة الذي نقع عليه في اليهودية والمسيحية والاسلام يُبرِز بقوةٍ العلاقة الشخصية بين الله والناس. لكن هذه العلاقة في الأديان الاخرى ليست بأقل شخصيةً. وقد رأينا

أمثلة عدة عما نقول: فالإله المميز في الأديان القديمة إله شخصي، سواء أسَمّيناه البعل أم مردوخ أم اوزيريس أم زفس أم جوبيتر أم اودين. وحتى المبدأ الهندوسي أو البوذي أو الطاوي الذي تنتمي إليه الذات يضعها في علاقة شخصية معه: فهناك انفصال عنه، والهدف إعادة الاتصال به. والدين، بطبيعته، علاقة شخصية بين الذات الفردية وحقيقتها الوجودية الكبرى. والصلاة من أهم الوسائل للتقرب إلى تلك الحقيقة المطلقة. وما اليوغا في الهندوسية والجاينية والبوذية سوى ضرب من الرياضة الروحية أو الصلاة. أما إشارة بعض تلك الأديان، كالطاويّة والبوذية القديمة، إلى عدم منفعة الصلاة في تحقيق الخلاص فيجب أن نفهمها في سياقها، حيث الصلاة تعني الاستسلام وانتظار حلول الخلاص مع عدم بذل أي جهد فردي.

وفي رأينا أن العلاقة الشخصية بين الله وخاصته لم تبدأ مع اليهودية، بل هي علاقة نجدها، في شكل أو آخر وإلى حد أو آخر، في كل الأديان. وليس غريباً أن يكون اليهود استعاروا تلك اللغة الشخصية الحادّة التي خاطبوا بها الله من الكنعانيين السوريين وقد ربطتهم صلة حميمة جداً بالبعل الذي جعلوا علاقتهم معه علاقة العبيد مع السيد أو الرعيّة مع الملك. وما إشارات العهد القديم الكثيرة إلى الله على أنه «رَبّ الأرباب» أو «رب الأجناد» أو «ملك الملوك» أو «ملك الملائكة» سوى تأثر واضح بالديانات التي تكلمت عن آلهة إلى جانب كلامها عن إله، وأهمها الكنعانية والبابلية والمصرية بالنسبة إلى اليهود.

ثمة إعادة نظر واجبة، إذاً، في مفهومَي التعدد والتوحيد. فالتعددية، كما رأينا، لم تكن مطلقة البتة في أي دين. والحق أن الأديان التي توحي بالتعددية لم تبدأ هكذا ثم ارتقت إلى مستوى التوحيد كما يروق بعض علماء الأنثروبولوجيا قوله بناء على شواهد جزئية غير وافية صدف أن بقيت من الماضي السحيق. لكن التعدد والتوحيد تعايَشا جنباً إلى جنب في الدين الواحد. وربما كان أفضل حل منطقي لهذه المسألة اعتبارنا أن الآلهة تمثل وظائف مختلفة للاله الواحد، وأنها ليست كيانات كما أن الله كيان، وإلا لصارت آلهة إلى جانب الله. وتبدو هذه الآلهة كأنها صفات مجسَّمة لله، أو كأنها أسماؤه الحُسنى وقد أُعطي كل منها بُعداً كونياً مقدساً. وإذا قصرنا عبارة «الله» على الاله المميَّز في هذه الأديان، بينما استعضنا عن عبارة «الآلهة» التي تكثر فيها بعبارة «الملائكة» (أو «القوّات» أو «الأجناد»)، لحصلنا على أديان لا تختلف

كثيراً عن الأديان الابراهيمية إلا في امور مثل أسماء المؤسسين والمعلمين والقديسين، وبالطبع أسماء الملائكة التي تتشابه وظائفها في كل الأديان.

والحق أن الأقدمين لم يفاضلوا بين التعددية والتوحيدية في الدين ويفضّلوا التعددية، كما تحملنا معالجة بعض المؤرخين واللاهوتيين على الظن. وهم لم ينظروا إلى أديانهم كما لو كانت تعددية أو غير تعددية، بل نظروا إليها كطريقة حياة وعبادة ووسيلة لتحقيق الخلاص المنشود. فمسألة انفصال النفس عن حقيقتها وإعادة اتصالها بهذه الحقيقة هي التي تميز كل الأديان. لذلك بدأنا هذا الفصل بها ولم نبدأه بمسألة التوحيد والتعدد. والأحرى بعلماء الأديان الذين يقيمون فصلاً مطلقاً بين ما يسمونه أدياناً تعددية وأُخرى توحيدية أن يعتبروا الحقائق التي أشرنا إليها.

إلا أن هذا التمييز بين أديان توحيدية وأديان تعددية لا يقتصر على مؤرخي الدين وعلمائه، بل نجده في الكتب المقدسة، مع أنبياء العهد القديم والمسيح وبولس الرسول ومحمد. ففي هذه الكتب جميعاً تمسُّك صريح بالتوحيد وشجب عنيف لتعددية الآلهة وعبادة الأصنام. ويبدأ دستور الإيمان المسيحي بعبارة «أُومن بإله واحد»، فيما يبدأ الدستور الإسلامي بعبارة «لا إله إلا الله». ولكن يجب أن ننتبه لحقيقة بالغة الأهمية في هذا المجال، وهي أن هؤلاء المعلمين لم يرموا ديناً معيناً بالتعددية، بل اتهموا بها أفراداً. وإذا لم يتعدَّ الحديث عن آلهة كونه طريقة كلام، حيث الآلهة، كما قلنا، تشير إلى وظائف كالخصب والحفظ والعدل والرحمة، فليس من المستبعَد أبداً أن تتحول الوظيفة في أذهان العامة إلى كيان والصفة إلى شخص قائم في ذاته. هكذا، بخطأ من هذا النوع، يمكن أن يسقط أتباع أي دين في التعددية. وإذا تفقّد الرسول بولس الكنائس المسيحية اليوم، ألعلّ روحه لا تحتدّ فيه إذا هو «رأى المدينة مملوءة أصناماً»، إذ حَلّ «القديسون» محل الله في بعض الممارسات الشعبية للمسيحية، وحتى في ممارسة العديد من رجال الدين الذين وضعَ بعضُهم نفسه مكان الآلهة القديمة؟ لعلّ بولس يذكّرهم من جديد بذلك «الاله المجهول» الذي جعلوا له مذبحاً بين مذابحهم، وكرّموه شكلياً وهم يجهلونه حقاً.

ومن الامور التي أجمعت عليها الأديان أن هناك نوعاً من المحدودية يلازم معرفتنا لله، وهو أننا لا نعرفه في ذاته أو في طبيعته، لكننا نعرفه في تجلياته وعبر خبرتنا. وقد عبَّرت الطاويّة عن هذا الأمر بقولها إن وصف الطاو مستحيل لأنه مغلف

بالأسرار الكونية، لكنه القوة الفاعلة في الأشياء. وإدراكه يحصل بالحدس. لذلك لا تَسأل الطاوية: «ما هو الطاو؟»، بل تسأل :«كيف يفعل الطاو في الموجودات؟». وهذا هو موقف الهندوسية والبوذية من الحقيقة المطلقة. وقد رأينا موقف اللاهوت المسيحي الشرقي من هذه المسألة، إذ قال إن معرفة الإنسان لله تتم من خلال «قواته» في الوجود، لا من خلال جوهره أو طبيعته. وما حرْص المسلمين على عدم استخدام عبارة «اللاهوت» والاستعاضةُ عنها بعبارة «علم الكلام» سوى تأكيد على هذا الموقف. وقد تميز الفكر المسيحي الشرقي بما سُمي اللاهوت السلبي واللاهوت الصوفي. فاللاهوت السلبي يعني وصفنا الله بما ليس هو، أي بنفي الصفات البشرية المحدودة عنه، على طريقة الآباء الأوائل التي بلغت ذروتها مع ديونيسيوس الذي يُظن أنه عاش في أواخر القرن الخامس. وتعترف هذه الطريقة بعجز الادراك الإنساني المحدود واللغة التي تنقله عن الإحاطة بطبيعة الله، وتدعو إلى نفي الصفات البشرية عنه، والاقتصار على القول بأنه غير منظور وغير محدود وغير حاضر في زمان أو مكان، وما إلى ذلك... أما قولنا بأن الله كلي الحضور والعلم والقدرة والارادة والقداسة فليس خروجاً نوعياً على اللاهوت السلبي، إذ لم نحدّد حضور الله أو علمه أو قدرته أو إرادتِه أو قداسته. وقد شَبّه ديونيسيوس دور اللاهوت السلبي بعملية إزالة الشوائب عن تمثال من مرمر ليظهر في أبهى صورة. ولكن ما الذي يحصل بعد تنظيف التمثال؟ إننا نقف في حضرته ونتأمله. وهذا معنى الخبرة الدينية التي يعبّر عنها اللاهوت الصوفي، حيث اللاهوت تأمل وصلاة وحياة وتألُّه، وليس كلاماً نظرياً مجرداً. من هنا كانت لغة الدين في الكلام عن الله لغة مجاز ورمز. وفي الإنجيل محاولات كثيرة لوصف ملكوت الله بهذه الطريقة. ففي كل مرة يعمد المسيح إلى الكلام عن الملكوت، نراه يضرب مثلاً أو يقترح تشبيهاً، مستهلاً كلامه بعبارة «يشبه الملكوت...». وربما اندرج الفن الديني، ولاسيما رسم الأيقونات، في هذا الباب. فالإنسان يحاول رسم المقدس ليذهب أبعد قليلاً من اللغة. والهدف أن يصير المقدس أقرب إلينا ونحن إليه. وقد كان للفن اليوناني في هذا المجال أثر كبير ليس على المسيحية الشرقية والغربية فحسب، بل على البوذية في الهند والصين واليابان. ووظيفة الرمزية هنا ليست، بالطبع، أن نخبئ ما نعرفه ونعمد إلى اسلوب الإيحاء، بل أن نحاول، بالمجاز، إظهار جوانب مما لا نعرفه.

۱۱، ۷. إن المسائل التي عالجناها في هذا الفصل، كالخطيئة والخلاص والشر والطقوس وفعل الصلاح والتأمل والقداسة والتوحيد والتعدد والخبرة الدينية، أثارت ردوداً ومواقف مختلفة ليس من دين إلى آخر فحسب، بل ضمن الدين الواحد أيضاً. من هنا نشأت المذاهب في الأديان. ولئن كان مقدار كبير من الخلاف بين الدين والآخر أو بين المذاهب في الدين الواحد اختلافاً لفظياً، فليس من الضروري أن يكون كل خلاف ديني قائم حالياً اختلافاً محضاً. لكن المؤسف أن الفوارق الشكلية في أسماء الأنبياء والمعلمين والكتب المقدسة والفِرَق أدّت وما تزال تؤدي، أحياناً كثيرة، إلى اختلال في العلاقات بين الأفراد والامم والحضارات. والمفارقة أن تكون الأديان، التي جاءت كلها برسالة سلام، دافعاً إلى الحرب. ولكن كيف يكون الحلّ؟ أيَكون في تأليف دين مشترك يأخذ نقاط التلاقي بين الأديان ويهمل نقاط الافتراق؟ إن الدين ليس شأناً تأليفياً مصطنَعاً. ولو استطاع أحد أن «يصنع» ديناً، فلن يستطيع أن يفرضه فرضاً على الناس. وربما كان أفضل مثل في هذا النطاق ذلك «الدين» الذي أُسس في الغرب في مطلع القرن العشرين تحت اسم «الإنسانية»، وازدهرت جمعياته على وجه الخصوص في بريطانيا والولايات المتحدة. صحيح أن هذا «الدين» مبني على الأفكار والمشاعر النبيلة لدى الإنسان. لكنه، في التحليل الأخير، تأليف ذهني، ولا يلبّي حاجة الناس إلى الطقوس كما تلبيها الأديان السائدة.

أيَكون الحل، إذاً، في فرض أحد هذه الأديان على الناس جميعاً؟ إن هذا الفرض لن يكون، طبعاً، بالسلم، ولا يمكن أن يحصل إلا بالعنف الذي يخون قضية الدين. ولئن انتهج بعض الأديان العنف في الماضي، فهذا لا يعني أنه السبيل الصحيح، وهو ليس بالسبيل المرغوب على الاطلاق. ولو حصل هذا الفرض فعلاً، فهو لن يمنع نشوء المذاهب والانشقاقات. وإذا صدف أن جُعل العالم إمبراطورية واحدة تحت حد السيف، ليس باسم أي دين ولكن باسم شعار سياسي معين كالنظام العالمي الجديد، وقامت روما جديدة أعلنت من نفسها إلهاً ونجحت، إلى حد بعيد، في إخضاع أعداد كبيرة من الناس، فهي لن تستطيع دخول القلوب بسهولة. ولا بد من أن يأتي وقت تنشأ التفسيرات المختلفة والمذاهب المتنافرة ضمن هذا الدين الجديد، مع إمكان قيام أديان اخرى في الوقت نفسه، ثم تظهر الحاجة إلى التوفيق بينها بعد أن يصبح الاختلاف خلافاً والخلاف عنفاً.

إن التوفيق بين الأديان والمذاهب ضروري جداً في كل زمان ومكان. لكنه لا يحصل بالقوة ولا بطَمس الآخر. ومعظم الناس لا يختارون دينهم، بل ينشأون ضمنه كما يولدون على أرض معينة وفي عائلة ومجتمع وحضارة ناجزة. قد يبدّل بعض الأفراد دينهم إذا هم تعرضوا لتأثيرات معينة أو إذا اقتنعوا أن الدين الذي اختاروه يلبي حاجاتهم أكثر من الدين الذي وَجدوا أنفسهم فيه. لكن هذا التحول لا يحصل إلا في حالات قليلة نسبياً. والمطلوب ليس أن يبدل المرء دينه، بل أن يقبل الآخرين على دينهم. وهذا يقتضي قيام مفكرين ومفسرين في كل دين، يعمل كل منهم على تفسير دينه انطلاقاً من الإنسانية الواحدة ووصولاً إلى الإنسانية الواحدة، مع عدم المفاضلة بين الأديان أو طمس الأنبياء أو إحالة العناصر الخاصة في هذا الدين أو ذاك على الظل. وإذا كان من امثولة يجدر أن يتعلمها اللاهوتيون والمفكرون الدينيون من الحركة الإنسانية المعاصرة التي ادّعت لنفسها صفة الدين، فهي أن المسيح ومحمداً وسائر الأنبياء والرسل والمعلمين الالهيين جاؤوا لا ليجعلوا من أتباعهم «مسيحيين» أو «محمديين » بالمعنى اللفظي أو الشكلي أو الاسمي للعبارة، بل ليجعلوا منهم اناساً مخلَّصين.

والانسانية التي هي لبّ الدين ليست إنسانية فويرباخ المحدودة، لكنها الإنسانية ـ الإلهية غير المحدودة. إنها صورة الله في الإنسان: ألم يُخلق الإنسان، كما تقول الأديان، على صورة الله ومثاله؟ أوَليست الخطيئة، كما في التعبير الهندوسي والبوذي، هي انفصال الذات الفردية عن الحقيقة المطلقة التي تنتمي إليها، والخلاص هو إعادة الاتصال بهذه الحقيقة؟ ولئن كان الشرك والوثنية واحداً، فالوثنية الحقيقية ليست في تأليه الشمس أو القمر أو الفضاء أو الماء، بل في تأليه الذات الفردية. هذا يعني أن سقوط الإنسان الأعظم هو في اكتفائه الذاتي، وبالتالي في محاولته أن يجعل من أفكاره وآرائه وأهوائه ونزواته وسقطاته ومحدودياته وموته رباً يفرضه على الآخرين. وقد أدركت الأديان كلها هذا الخطر، وجاءت توقظ الإنسان على حقيقته وتدلّه على الطريق. والفرد حر في أن يقطع هذه الطريق برفقة البوذا أو زردشت أو المسيح أو محمد أو سواهم من المعلمين.

إن الدور الديني للحاكم المدني كبير جداً. وهذا الدور ليس في أن يحاول الحاكم نشر دينه هو بالقوة أو تبنّي دين رسمي للدولة، بحيث يُعتبر هذا الحاكم، كما

اعتُبر سواه من الحكام في الماضي، المؤسس الثاني لهذا الدين أو ذاك. الدور الديني للحاكم ليس أن يحكم باسم دينه ولا باسم أي دين، لئلا يجعل من الأنبياء أعداء بعضهم لبعض ويلغي وحياً بوحي آخر ويمهد الطريق للاقتتال الديني والطائفي، بل أن يبني نفسه، كما قال كونفوشيوس، وفق الفضائل الإنسانية التي تتلاقى عندها كل الأديان، وأن يعزز هذه الفضائل في مواطنيه مهما كانت أسماء معلميهم السماويين وكتبهم المقدسة. هكذا يستطيع الحاكم أن يحفز الأفكار التوفيقية من غير طمس العناصر الخاصة في كل دين. ولئن تلاقى أفلاطون وكونفوشيوس في الدعوة إلى الحاكم ـ الفيلسوف، أي إلى إقامة نظام الحكم على الحكمة والمعرفة، فالمعلم الصيني لم يذهب أبعد من المعلم الاغريقي بإضفائه بعداً قَداسيّاً على الحكم إذ اشترط أن يكون الحاكم خاضعاً للحقيقة المطلقة (الطاو). وإذا كان الفرد العادي معرَّضاً على الدوام لأن يغفل عن هذه الحقيقة ويجعل من ذاته الفردية إلهاً، فكيف بالحاكم الذي يشجعه السلطان المستمَدّ من مركزه على الاكتفاء الذاتي؟ وكم من حاكم في التاريخ جعل من نفسه إلهاً، وهو يتكنّى باسم هذا النبيّ أو ذاك.

مَراجِع

المراجع المذكورة ليست بمثابة هوامش مفصَّلة، وإن عمد المؤلف إلى استخدام الكثير منها في إعداد الكتاب. والأحرى أن هدف هذه القائمة المختارة من المراجع إطْلاعُ الراغبين على عدد من أهم المؤلفات في تاريخ الأديان عموماً وفي كل من الأديان التي عالجها الكتاب.

تاريخ الأديان: مراجع عامّة

A. C. Bouquet, *Comparative Religion,* Harmondsworth: Penguin Books, 1962 (first edition 1941).

———————, *Sacred Books of the World,* Harmondsworth: Penguin Books, 1954.

Jacques Brosse, *Les maîtres spirituels,* Paris: Bordas, 1989.

Lewis Browne, ed., *The World's Scriptures,* New York: Macmillan, 1946.

Michel Clévenot, ed., *L'état des religions dans le monde,* Paris: La Découverte et Le Cerf, 1987.

Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion,* 16 volumes, New York: Macmillan, 1987.

Mircea Eliade et Ioan Couliano, *Dictionnaire des religions,* Paris: Plon, 1990.

Vergilius Ferme, *Religion in the Twentieth Century,* New York: The Philosophical Library, 1948.

Jack Finegan, *Archaeology of the World Religions,* Princeton: Princeton University Press, 1952.

James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics,* 13 volumes, New York: Scribner, 1955- 1956.

John Hinnells, ed., *A Handbook of Living Religions,* Baltimore (Maryland): Johns Hopkins University Press, 1985.

E. O. James, *Comparative Religion,* London: Methuen, 1938.

Edward Jurji, ed., *The Great Religions of the Modern World,* Princeton: Princeton University Press, 1946.

Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde,* Paris: Seuil, 1986 (édition allemande, 1984).

Jacques Ménard, *Introduction à l'histoire des religions,* Paris: Cariscript, 1987.

Michel Meslin, *Pour une science des religions,* Paris: Seuil, 1973.

Guy Métraux and François Crouzet, eds., *Religions and the Promise of the Twentieth Century,* New York: Mentor Books, 1965.

Geoffrey Parrinder, ed., *Man and His Gods,* London: Hamlyn, 1971. French translation: *Les religions du monde,* Paris: SACELP, 1981.

————, *What World Religions Teach,* London: Harrap, 1968.

————, *Worship in the World Religions,* New York: Association Press, 1961.

Paul Poupard, ed., *Dictionnaire des religions,* Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Henri-Charles Puech, *Histoire des religions,* 3 tomes, Paris: Gallimard, 1970-1976.

T. H. Robinson, *A Short Comparative History of Religions,* London: Duckworth, 1951.

Ninian Smart, *The World's Religions,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Robert Charles Zaehner, ed., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths,* Boston: Beacon Press, 1967.

————, *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths,* Oxford: Clarendon Press, 1970.

————, *At Sundry Times: An Essay in the Comparison of Religions,* London: Faber and Faber, 1958.

أديان الحضارات القديمة

Franz Altheim, *A History of Roman Religion,* London: Methuen, 1938.

Cyril Bailey, *Phases of the Religion of Ancient Rome,* Berkeley: University of California Press, 1932.

Régis Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord,* Paris: Fayard, 1984.

———, *Les sagas islandaises,* Paris: Payot, 1978.

———, *Yggdrasill, la religion des anciens Scandinaves,* Paris: Payot, 1981.

J.H. Breasted, *The Dawn of Conscience,* New York: Scribner, 1933.

———, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* New York: Scribner, 1912.

F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* New York: Harper and Row, 1957 (first published 1912).

———, *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander,* London: Dent, 1923.

Jack Finegan, *Light from the Ancient Past,* Princeton: Princeton University Press, 1946.

Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion, an Interpretation,* New York: Columbia University Press, 1948.

———, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion,* Chicago: University of Chicago Press, 1948.

W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods,* Boston: The Beacon Press, 1950.

Werner Jaeger, *Paideia: The Ideal of Greek Culture,* 3 volumes, Oxford: Oxford University Press, 1943- 1945.

J. A. MacCulloch, *The Celtic and Scandinavian Religions,* London: Hutchinson, 1948.

Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Oxford: Clarendon Press, 1925.

James Pritchard, ed., *Ancient Near East Texts,* Princeton: Princeton University Press, 1955.

The Poetic Edda (translated by H.A. Bellows), Princeton: Princeton University Press, 1936.

The Prose Edda (translated by A.G. Brodem), Oxford: Oxford University Press, 1929.

الهندوسيّة

Alain Daniélou, *Histoire de l'Inde,* Paris: Fayard, 1983.

————, *Shiva et Dionysos,* Paris: Fayard, 1979.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* 3 volumes, Cambridge: Cambridge University Press, 1922- 1932.

Arnaud Desjardins, *Approches de la méditation,* Paris: La Table Ronde, 1989.

Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism,* 3 volumes, London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

J.N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India,* Oxford: Oxford University Press, 1920.

J. Gonda, *Les religions de l'Inde: I. Védisme et hindouisme ancien* (traduit de l'allemand), Paris: Payot, 1979.

————, *Les religions de l'Inde: 2. L'hindouisme récent,* Paris: Payot, 1985.

H.D. Griswold, *The Religion of the Rig Veda,* Oxford: Oxford University Press, 1923.

————, *Modern Hinduism,* New York: Holt, 1934.

René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Paris: La Maisnie, 1987.

Betty Heimann, *Facets of Indian Thought,* London: Allen and Unwin, 1964.

Jean Herbert, *Spiritualité hindoue,* Paris: Albin Michel, 1972.

————, *L'hindouisme vivant,* Paris: Dervy- Livres, 1983.

M. Hiriyanna, *Essentials of Indian Philosophy,* London: Allen and Unwin, 1949.

A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads,* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1920.

Anne-Marie Loth, *Védisme et hindouisme,* Paris: La Bas Père et fils, 1981.

Kenneth Morgan, ed., *The Religion of the Hindus,* New York: Ronald Press, 1953.

James Pratt, *India and Its Faiths,* New York: Houghton Mifflin, 1915.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy,* 2 volumes, London: Allen and Unwin, 1923 and 1927.

———————, *The Philosophy of the Upanishads*, London: Allen and Unwin, 1924.

P.T. Raju, *Idealistic Thought of India*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1953.

The Song of the Lord: Bhagavad Gita (translated by S. Prabhavananda and C. Isherwood), New York: Mentor Books, 1954.

La Bhagavade Gîtâ (traduit du sanskrit), Paris: Seuil, 1976.

The Code of Manu (translated by G. Bühler), Oxford: Clarendon Press, 1886.

The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India, 2 volumes (translated by R. Goldman and S. Pollock), Princeton: Princeton University Press, 1984.

The Upanishads, 4 volumes (translated by Swani Nikhilananda), New York: Harper, 1949- 1959.

The Thirteen Principal Upanishads (translated by R.E. Hume), Oxford: Oxford University Press, 1934.

Upanisad du renoncement (traduit par Alyette Degraces-Fahd), Paris: Fayard, 1989.

Sept Upanishads (traduction, commentaire et introduction générale par Jean Varenne), Paris: Seuil, 1981.

Le Veda (textes réunis, traduits et présentés sous la direction de Jean Varenne), Paris: Denoël- Planète, 1967.

الجاينيّة

A. Chakravati, *The Religion of Ahimsa*, Bombay: R. Hirachand, 1957.

Jagnanderlal P. Jain, *Outlines of Jainism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1916.

———————, *Jainism, The Oldest Religion*, Banaras: Banaras Hindu University Press, 1951.

Mohan Lal Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy*, Bangalore: Jain Mission Society, 1954.

Chand Rampuria, *Jainism as a Faith and a Religion*, Calcutta: Sri Jain Swetamber Terapanthi Mahasabha, 1946.

Mrs Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism*, Oxford: Oxford University Press, 1915.

N. Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951.

السيخ

J.C. Archer, *The Sikhs*, Princeton: Princeton University Press, 1946.

Michel Delahoutre, *Les Sikhs*, Paris: Brepols, 1989.

M.A. McAuliffe, *The Sikh Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1909.

W.H. McLeod, *Early Sikh Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

Khushwant Singh, *A History of the Sikhs*, 2 volumes, Princeton: Princeton University Press, 1966.

The Adi Granth, or Holy Scriptures of the Sikhs (translated by Ernest Trumpp), London: Trubner, 1877.

البوذيّة

Archie Bahm, *Philosophy of the Buddha*, New York: Harper, 1962.

André Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris: Philippe Lebaud, 1985.

René de Berval, ed., *Présence du bouddhisme*, Paris: Gallimard, 1987.

Benoît Billot, *Voyage dans les monastères Zen*, Paris: Desclée de Brouwer, 1987.

W.T. Chan, *Religious Trends in Modern China*, New York: Columbia University Press, 1953.

Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, New York: Philosophical Library, 1954.

Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, London: Longmans, 1935.

Denis Gira, *Comprendre le bouddhisme*, Paris: Centurion, 1989.

James Huntley Grayson, *Korea, A Religious History*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

G.L. Herrigel, *Zen in the Art of Flower Arrangement*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

J.G. Jennings, *The Vedantic Buddhism of the Buddha*, Oxford: Oxford University Press, 1948.

William Johnston, S.J., *Zen et connaissance de Dieu* (traduit de l'anglais, *The Still Point)*, Paris: Desclée de Brouwer, 1973.

Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain: Université de Louvain, 1976.

S.C. Lee, *Popular Buddhism in China*, Shanghai: The Commercial Press, 1940.

André Migot, *Le Bouddha*, Paris: Complexe, 1990.

Kenneth Morgan, *The Path of the Buddha,* New York: Ronald Press, 1956.

T.R. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism,* London: Allen and Unwin, 1955.

James Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism,* New York: Macmillan, 1928.

Kenneth Saunders, *Gotama Buddha, A Biography,* New York: The Association Press, 1920.

D.T. Suzuki, *The Essentials of Zen Buddhism,* London: Rider, 1962.

J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1947.

Erik Zürcher, *Bouddhisme, christianisme et société chinoise,* Paris: Julliard, 1990.

Le bouddhisme (textes traduits et présentés sous la direction de Lilian Silburn), Paris: Fayard, 1977.

Sermons du Bouddha (traduction intégrale de 25 sermons du Canon bouddhique), Paris: Cerf, 1988.

Buddhist Texts Through the Ages (translated by Edward Conze), New York: Philosophical Library, 1954.

الطاوية

R.B. Blakney, *The Way of Life: Lao Tzu,* New York: Mentor Books, 1955.

Clarence Day, *The Philosophers of China,* New York: Citadel Press, 1962.

Julius Evola, *Le taoïsme* (traduit de l'italien), Paris: Pardès, 1989.

Yu-Lan Fung, *A History of Chinese Philosophy,* 2 volumes, Princeton: Princeton University Press, 1952.

———, *The Spirit of Chinese Philosophy,* London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Marcel Granet, *La religion des Chinois,* Paris: Imago, 1989.

E.D. Harvey, *The Mind of China,* New Haven: Yale University Press, 1933.

Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme,* Paris: Seuil, 1965.

A. Kielce, ed., *Le sens du Tao,* Paris: Le Mail et Payot, 1985.

P.J. Maclagan, *Chinese Religious Ideas,* London: SCM Press, 1926.

Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises,* Paris: Gallimard, 1971.

Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston: The Beacon Press, 1957.

Lin Yutang, *The Wisdom of Laotse*, New York: Modern Library, 1948.

Tao Te King de Lao Tseu, plusieurs éditions: Gallimard (1967), Desclée de Brouwer (1977), Seuil (1979), Albin Michel (1984), Le Rocher (1990).

The Texts of Taoism (translated by James Legge), Oxford: Oxford University Press, 1891.

الكونفوشيوسيّة

H.G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

——————, *Confucius, The Man and the Myth*, New York: John Day, 1949.

Carl Crow, *A Life of Confucius*, London: Hamish Hamilton, 1937.

Pierre Do-Dink, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris: Seuil, 1958.

René Etiemble, *Confucius*, Paris: Gallimard, 1986.

Wu-Chi Liu, *A Short History of Confucian Philosophy*, Harmondsworth: Penguin Books, 1955.

Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, New York: The Modern Library, 1938.

The Analects of Confucius (translated by Arthur Waley), London: Allen and Unwin, 1938.

The Great Learning and the Mean-in-Action (translated by E.R. Hughes), New York: Dutton, 1943.

The Sayings of Confucius (translated by James Ware), New York: New American Library, 1955.

The Sayings of Mencius (translated by James Ware), New York: New American Library, 1955.

The Works of Mencius (translated by James Legge), Oxford: Clarendon Press, 1895.

Les Entretiens de Confucius, Paris: Seuil (1981), Gallimard (1987).

La Grande Etude, Paris: Cerf, 1984.

الشينتو

Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1930.

Louis Frédéric, *Le shinto, esprit et religion du Japon*, Paris: Bordas, 1972.

Helen Gunsalus, *Gods and Heroes of Japan*, Chicago: Field Museum of Natural History, 1924.

Yi Hibino, *The National Ideals of the Japanese People*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Daniel Holtom, *Modern Japan and Shinto Nationalism, Chicago:* University of Chicago Press, 1943.

Rinaldo Massi, *Bushidô, la voie des Samouraïs* (traduit de l'italien), Paris: Pardès, 1987.

René Sieffert, *Les religions du Japon*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Sacred Scriptures of the Japanese (translated by P. Wheeler), New York: Schuman, 1952.

الزردشتيّة

Ruhi Muhsin Afnan, *Zoroaster's Influence on Greek Thought*, New York: Philosophical Library, 1965.

Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Belief and Practices*, London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Paul Du Breuil, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris: Payot, 1978.

———, *Le zoroastrisme et la philosophie orientale*, Mexico: Unam, 1979.

———, *Le zoroastrisme*, Paris: Presses Universitaires de France (Que sais-je?), 1982.

———, *Histoire de la religion et de la philosophie zoroastriennes*, Paris: Le Rocher, 1983.

M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Oxford: Oxford University Press, 1938.

———, *Zoroastrian Civilization*, Oxford: Oxford University Press, 1922.

Jacques Duchesne-Guillemin, *Zarathustra*, Paris: Maisonneuve, 1948.

Ernest Herzfeld, *Zoroaster and His World*, 2 volumes, Princeton: Princeton University Press, 1947.

A. Jackson, *Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran*, New York: Columbia University Press, 1898.

———, *Zoroastrian Studies*, New York: Columbia University Press, 1928.

James Moulton, *Early Zoroastrianism*, London: Constable, 1913.

———, *The Treasure of the Magi*, Oxford: Oxford University Press, 1917.

Jal Dastur Cursetji Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of the Future Life*, New York: Columbia University Press, 1926.

Jean Varenne, *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Paris: Seuil, 1966.

Robert Charles Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York: Putnam, 1961.

The Zend Avesta (translated by J. Darmesteter), Oxford: Clarendon Press, 1883.

Songs of Zarathustra (Gathas, translated by F. Bode and Nanavutty), London: Allen and Unwin, 1952.

اليهوديّة

Bernard Anderson, *Understanding the Old Testament*, New York: Prentice - Hall, 1957.

Leo Baeck, *This People Israel* (translated from German), London: W.H. Allen, 1964.

S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 3 volumes, New York: Columbia University Press, 1952.

Julius Bewer, *The Literature of the Old Testament*, New York: Columbia University Press, 1933.

Lewis Browne, *The Wisdom of Israel*, New York: Modern Library, 1945.

Samuel Dinin, *Judaism in a Changing Civilization*, New York: Columbia University Press, 1933.

Simon Dubnov, *History of the Jews* (translated from Russian), 3 volumes, London: Thomas Yoseloff, 1968.

Jacob Duram, *Les mystères de la tradition juive*, Paris: Vecchi, 1988.

Isidore Epstein, *Judaism*, Harmondsworth: Penguin Books, 1959.

Colette Estin, *Contes et fêtes juives*, Paris: Beauchesne, 1987.

Abraham Heschel, *Maïmonide* (traduit de l'allemand), Paris: Fondation Sefer, 1982.

Rudolph Kittel, *The Religion of the People of Israel*, New York: Macmillan, 1925.

Moïse Maïmonide, *Le guide des égarés*, Paris: Verdier, 1979.

__________, *Le livre de la connaissance*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

G.F. moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 volumes, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1927.

André et Renée Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris: Adrien Maisonneuve, 1988.

Robert Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York: Harper, 1941.

David Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York: Macmillan, 1931.

James Pritchard, *The Ancient Near East*, Princeton: Princeton University Press, 1958.

Abram L. Sachar, *A History of the Jews*, New York: Alfred Knopf , 1930.

Charles Touati, *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris: Cerf, 1990.

الكتاب المقدّس (الترجمة البروتستانتية)، بيروت: جمعية الكتاب المقدس.

Aggadoth du Talmud de Babylone, Paris: Verdier, 1982.

Le Talmud, 2 tomes, Paris: Verdier, 1984 et 1986.

Everyman's Talmud (translated and edited by A. Cohen), London: J.M. Dent, 1937.

المسيحيّة

Thomas Aquinas, *Basic Writings*, edited by Anton C. Pegis, 2 volumes, New York: Random House, 1945.

R.H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950.

__________, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston: The Beacon Press, 1952.

Philip Carrington, *The Early Christian Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study in Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford: Clarendon Press, 1940.

F.C. Copleston, *Aquinas,* Harmondsworth: Penguin Books, 1955.

Charles M. Dodd, *The Meaning of Paul for Today,* London: The Swathmore Press, 1957.

Paul Evdokimov, *L'orthodoxie,* Paris: Neuchâtel, 1960.

George Every, *The Byzantine Patriarchate, 451- 1204,* London: SPCK, 1947.

E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme,* Paris: Paul Geuthner, 1925.

G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind,* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1946.

G.P. Fedotov, ed., *A Treasury of Russian Spirituality,* New York: Sheed and Ward, 1948.

Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy,* New York: Scribner, 1936. *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris: Vrin, 1932.

Edgar Goodspeed, *Apostolic Fathers,* New York: Harper, 1950.

P.Janelle, *The Catholic Reformation,* Milwaukee (Wisconsin): Bruce, 1941.

R.M. Jones, *The Flowering of Mysticism: The Friends of God in the Fourteenth Century,* New York: Macmillan, 1939.

Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity,* New York: Harper, 1953.

H.C. Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages,* 3 volumes, New York: Harper, 1888.

T.M. Lindsay, *A History of the Reformation,* 2 volumes, New York: Scribner, 1906.

N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy,* New York: International Universities Press, 1951.

Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church,* Cambridge and London: James Clarke, 1957.

W.H. Mackean, *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century,* London: SPCK, 1920.

J. Mackinnon, *The Origins of the Reformation,* New York: Longmans, 1939.

H.R. Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth,* New York: Scribner, 1937.

John Macquarrie, *An Existentialist Theology,* London: SCM Press, 1955.

A.C. McGiffert, *A History of Christian Thought,* 2 volumes, New York: Scribner, 1932- 1933.

__________, *Martin Luther: The Man and His Work*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1911.

Jean Meyendorff, *L'église orthodoxe: hier et aujourd'hui*, Paris: Seuil, 1960. *(The Orthodox Church*, London: Darton, Longman and Todd, 1962).

__________, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris: Seuil, 1959. *(A Study of Gregory Palamas*, London: The Faith Press, 1964).

A Monk of the Eastern Church (Lev Gillet), *Orthodox Spirituality*, London: SPCK, 1968.

H.R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, New York: Harper, 1937.

J. Orr, *English Deism: Its Roots and Its Fruits*, Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1934.

F.C. Porter, *The Mind of Christ in Paul*, New York: Scribner, 1930.

I.G. Smith, *Christian Mysticism from the Fourth to the Ninth Centuries*, London: A.D. Innes, 1892.

P. Smith, *The Age of the Reformation*, New York: Holt, 1920.

M. Spinka, *The Church in Soviet Russia*, London: Oxford University Press, 1956.

Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York: Simon and Schuster, 1968.

A. Vasiliev, *A History of the Byzantine Empire*, Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press, 1928.

G. Vernadsky, *A History of Russia*, New Haven (Connecticut): Yale University Press, 1930.

Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth: Penguin Books, 1964.

H.B. Workman, *John Wyclif: A Study of the English Medieval Church*, 2 volumes, Oxford: Clarendon Press, 1926.

Nicolas Zernov, *Eastern Christendom*, London: Weidenfeld and Nicolson 1961.

__________, *Orthodox Encounter*, London: James Clarke, 1961.

__________, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London: Darton, Longman and Todd, 1963.

__________, *The Russians and Their Church*, London: SPCK, 1945.

J.P. Migne, ed., *Patrologia Graeca*, 161 volumes, Paris, 1857- 1866.

J.P. Migne, ed., *Patrologia Latina*, 221 volumes, Paris, 1844 - 1864.

A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1978 - 1979 (first American edition 1885 - 1887).

P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1952 (first American edition 1886).

الاسلام

عز الدين ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩.

الصاحب ابن عباد، **كتاب الابانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل**، النجف (العراق): دار المعارف، ١٩٥٣.

أبو الفداء ابن كثير، **السيرة النبوية**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٦.

محمد أبو زهو، **الحديث والمحدّثون**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

عبد الله محمد أبو عزّة، **الإسلام: رسالته، حضارته، مستقبله**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨.

أبو المظفّر الاسفرائيني، **التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.

الإمام أبو الحسن الأشعري، **الابانة عن اصول الديانة**، حيدر أباد، ١٩٠٣.

ــــــــ، **اللمَع في الرد على أهل الزيغ والبدَع**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢.

ــــــــ، **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

أحمد أمين، **ضحى الاسلام**، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة، ١٩٣٣-١٩٣٦.

ــــــــ، **ظُهر الاسلام**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥-١٩٥٢.

ــــــــ، **فجر الاسلام**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨.

الامام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، لاهور (باكستان): منشورات قازي، ١٩٧٩ .

كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الاسلامية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤ .

الامام عبد القاهر البغدادي، **كتاب اصول الدين**، اسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨ .

سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفيّة**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٠٣ .

الشيخ نديم الجسر، **قصّة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن**، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٣ .

أبو محمد عبد الغني الجماعيلي، **الدرّة المضيّة في السيرة النبوية**، بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٩٢ .

الامام أبو المعالي الجويني، **كتاب الارشاد الى قواطع الأدلّة في أُصول الاعتقاد**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠ .

حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ .

الشيخ محمد الكاظمي الخالصي، **إحياء الشريعة في مذهب الشيعة**، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥١، ومطبة البرهان، ١٩٥٧ .

محمد عزة دروزة، **سيرة الرسول**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٨ .

محمد بن أبي بكر زين الدين الرازي، **تفسير الرازي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٠ .

مصطفى الرافعي، **الاسلام نظام إنساني**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٨ .

محمد رشيد رضا، **محمد رسول الله**، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٨ .

محمد ضياء الدين الريس، **الاسلام والخلافة في العصر الحديث: نقد كتاب الاسلام وأُصول الحكم**، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦ .

مصطفى السباعي، **السنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦ .

أبو القاسم السهيلي، **تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧١ - ١٩٧٣ .

رضوان السيّد، **الاسلام المعاصر**، بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦ .
جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩ .
ابن أبي الفتح محمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٢٨ .
الشيخ صبحي الصالح، **الاسلام والمجتمع العصري**، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٧ .
أبو جعفر الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٧-١٩٦٣ .
علي عبد الرازق، **الاسلام وأُصول الحكم**، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٢٥ .
حامد عبد القادر، **الاسلام: ظهوره وانتشاره في العالم**، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٤ .
محمد عبده، **الاسلام والرد على منتقديه**، القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٨ .
اسماعيل العربي، **الاسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥ .
محمد عمارة، **الاسلام والعروبة والعلمانية**، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١ .
ابراهيم علي عمر، **القرآن الكريم: تاريخه وآدابه**، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٤ .
محمد الغزالي، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩ .
عمر فروخ، **الاسلام في نظره الى الله والانسان والمجتمع والتاريخ**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣ .
عبد الكريم بن هوازن القشيري، **لطائف الاشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم**، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٧٠ .
جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، **تفسير الجلالين**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩ .
عبد الحليم محمود، **الاسلام والايمان**، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩١ .
الشيخ محمد جواد مغنية، **الاسلام بنظرة عصرية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٣ .

صلاح الدين المنجّد، **الاسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي** ، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤ .

Khalifa Abdul Hakim, *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1961.

Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.

Amir Ali, *The Spirit of Islam*, London: Christophers, 1922.

Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, London: Allen and Unwin, 1936. *Mahomet: sa vie et sa doctrine*, Paris: Jean Maisonneuve, 1984.

A.J. Arberry, *Sufism*, London: Allen and Unwin, 1950.

Roger Arnaldez, *Aspects de la pensée musulmane*, Paris: Vrin 1987.

———, *L'Islam*, Paris: Desclée de Brouwer, 1988.

T.W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford: Oxford University Press, 1924.

T.W. Arnold and A. Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1948.

Marcel Boisard, *L'humanisme de l'Islam*, Paris: Albin Michel, 1979.

Chikh Bouamrane et Louis Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Paris: Sindbad, 1984.

Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986.

Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1970, 1983. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Cerf, 1989.

Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Paris: Deslcée de Brouwer, 1970.

Louis Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris: Vrin, 1981.

Hamilton Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1947.

———, *Mohammedanism: An Historical Survey*, London: Oxford University Press, 1949.

Ignacz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

__________, *Muslim Studies,* London: Allen and Unwin, 1967. *Etudes sur la tradition islamique,* Paris: Jean Maisonneuve, 1984.

Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam,* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

__________, *Modern Islam,* Berkeley: University of California Press, 1962.

Philip Hitti, *History of the Arabs,* New York: St. Martin's Press, 1981.

P.M. Holt, Ann Lambton, Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam,* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore: Javid Iqbal, 1958.

Bernard Lewis, *Islam in History,* London: Alcove Press, 1973.

Duncan B. Macdonald, *Aspects of Islam,* New York: Macmillan, 1911.

__________, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York: Scribner, 1903.

Ali Merad, *L'Islam contemporain,* Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Sayyid Husayn Nasr, *Ideas and Realities of Islam,* London: Allen and Unwin, 1966.

Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* London: Bell, 1914.

__________ , *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1921.

Dominique Sourdel, *L'Islam médiéval,* Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

__________ , *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

__________ , *Muhammad at Mecca,* Oxford: Clarendon Press, 1953.

__________ , *Muhammad at Medina,* Oxford: Clarendon Press, 1956.

__________ , *Muhammad, Prophet and Statesman,* London: Oxford University Press, 1961.

Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed,* Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

The Encyclopedia of Islam, new edition, Leiden (Netherlands): E.J. Brill, 1986.

Printed By Arab Printing Press

هذا الكتاب ينتمي إلى حقل يسمّيه بعضهم «تاريخ الأديان»، فيما يسمّيه آخرون «علم الأديان المقارَن» أو «مقارَنة الأديان». ولئن كان المؤلف يؤثر التسمية الأولى لئلا تشير المقارنة إلى مفاضلة، أي إلى حصر الحق في دين معيّن وحجبه عن بقية الأديان، فهو يَخلص إلى ما يعتبره مقارنة وَصفيّة، تمييزاً لها عن المقارنة القيميّة، تنطلق من العناصر المشتركة بين الأديان وتهدف إلى فهم ماهيّة الدين وتحديد نطاقه. من هنا كانت الوحدة الدينية التي تؤكّد عليها خلاصة الكتاب وحدة موضوعية ملازمة لطبيعة الدين، لا وحدة تعسّفيّة قائمة على اصطناع دين وإلغاء العناصر الفردية التي تميّز هذا الدين أو ذاك. إنها وحدة لا على حساب التنوُّع، بل وحدة في التنوّع.

تأتي هذه الخلاصة بعد فصول عشرة تتناول، إضافةً إلى أديان الحضارات القديمة، الأديان الحيّة في العالم، مثل الهندوسية والبوذية والسيخ والطاويّة والكونفوشيوسية والشينتو واليهودية والمسيحية والإسلام، فتدرسها في نشوئها وتطوُّرها، وفي أبرز مصادرها وعقائدها وطقوسها، مقدِّمةً إلى القارئ العربي، بطريقة علمية مستساغة، أفضل ما بلغه البحث في هذا الحقل. وهناك قائمة مختارة تضمّ نحو ٣٣٠ عنواناً من أهم الكتب حول الأديان.



وُلد الدكتور أديب صعب في بيروت، حيث حصل من الجامعة الأميركية على درجات في الأدب والتربية والفلسفة. ثم تابع دراسته الجامعية العليا في جامعة لندن، وكان اختصاصه في الفلسفة والدراسات الدينية.

دَرّس الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت، ثم في معهد القديس يوحنّا الدمشقي اللاهوتي الذي كان نواة جامعة البلمند.

أقام مدة في باريس حيث رَأسَ تحرير مجلة «الأزمنة» التي احتلّت، خلال فترة صدورها، صدارة المجلات الثقافية في العالم العربي.

شاعر طليعي، له «أجراس اليوم الثالث» و«مملكتي ليست من هذا العالم».

كتابه الحالي يلي «الدين والمجتمع» ويسبق «المقدّمة في فلسفة الدين». ومع كتابه الجديد «وحدة ... تشكل هذه المجموعة رباعيّة متكاملة في الدراسات الدينية.

الغلاف: رسم من مخطوط لمقامات الحريري، أُنجز نحو العام ١٢٣٠ للميلاد

ISBN 9953-74-033-X

